

دروس خارج اصول سال ۹۰-۸۹

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۰-۸۹

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۰-۸۹

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۰-۸۹/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تعریف استصحاب ۸۹/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف استصحاب

الفصل الرابع فی الاستصحاب

گفتیم: اصول عملیه از لحاظ عدد استقرایی است و تعداد آنها به چهار می رسد که عبارتند از: برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب. ولی از نظر مجاری، حصرشان عقلی بوده و امرشان دائر مدار نفی و اثبات است.

قبل از پرداختن به اصل بحث استصحاب، مطالبی را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم.

الامر الاول فی تعریف الاستصحاب: در تعریف استصحاب پنج مورد ذکر شده است:

التعریف الاول: شیخ بهاء الدین در کتاب زبده الاصول می گوید: (اثبات الحکم فی الزمان الثانی تعویلا لثبوته فی الزمان الاول) : یعنی حکم را در زمان دوم ثابت کنیم برای اینکه در زمان اول ثابت بوده است.

(مثالی در مورد موضوعات:) مثلا قبل از آفتاب متطهر بودم و بعد از آن شک دارم که آیا همچنان متطهر بودم را نه در این حال اثر را در زمان دوم که زمان شک است ثابت می دانیم زیرا در زمان اول هم ثابت بوده است.

(مثالی در مورد احکام:) آبی بود نجس و متغیر و بعد از مدتی تغیرش خود به خود از بین رفت در اینجا چون قبلا نجس بود همان حکم را به زمان دوم سرایت می دهیم.

اشکال: گفته اند که دو رکن اصلی استصحاب در تعریف ایشان لحاظ نشده است و آن دو رکن عبارتند از یقین سابق و شک لاحق.

به نظر ما این اشکال وارد نیست زیرا هرچند در این تعریف از لفظ یقین و شک استفاده نشده است ولی تعریف فوق همان یقین و شک را می رساند زیرا علت سرایت دادن حکم زمان اول به زمان دوم این است که زمان اول زمان یقین است و زمان دوم زمان شک.

ص: ۱

التعریف الثانی: میرزای قمی در قوانین می گوید: (کون حکم او وصف یقینی الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق) یعنی حکمی (مانند نجاست آب متغییر) یا وصفی (مانند همه ی موضوعات) در زمان گذشته یقینا حاصل و واقع شده بود ولی در زمان بعد شک داریم که آیا آن وصف یا حکمش باقی است یا نه.

اشکال شیخ: شیخ می فرماید: این تعریفِ خود استصحاب نیست بلکه تعریف محل استصحاب است. اینکه چیزی سابقا یقینی باشد و الان مشکوک، این تعریف محل اجرای استصحاب است نه خود استصحاب.

التعریف الثالث:شیخ انصاری در رسائل می فرماید: (استصحاب هو ابقاء ما کان) یعنی آنچه که قبلا بوده است را الان نیز ابقا کنیم.

همان اشکالی که به شیخ بهاء الدین وارد شده بود به ایشان هم وارد است و همان جواب هم در اینجا داده می شود.

التعریف الرابع:محقق خراسانی: (الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شُک فی بقائه) در کلام ایشان هم استصحاب حکمی گنجانده شده است و هم استصحاب موضوعی.

باید گفت که تعریف محقق خراسانی در واقع توضیح و بسط تعریف شیخ است و تعریف جدیدی به حساب نمی آید.

التعریف الخامس:محقق نائینی می فرماید: (عدم انتقاض الیقین السابق المتعلِق بالحکم او الموضوع بالشک فی بقاء متعلق الیقین.)

ایشان می فرماید که یقین گاه به حکم متعلق می شود گاه به موضوع و در هر دو مورد آن یقین را با شک بعد نقض نکنیم.

لا یخفی: این تعریف صحیح نیست زیرا این تعریف نتیجه ی استصحاب است و نه خود استصحاب اینکه می گویند یقین سابق نشکسته است یعنی استصحاب جاری شده است و این تعریف خود استصحاب نیست.

تعریف ما از استصحاب: ما می گوئیم که برای تعریف استصحاب ابتدا باید ببنیم که آیا استصحاب اماره است و یا اصلی از اصول می باشد. قبل از والد شیخ بهاء الدین، همه، استصحاب را جزء امارات می دانستند و از زمان ایشان به بعد کم کم قائل شدند که استصحاب اصول عملیه است. اماره همانند خبر واحد همچون چراغی است که واقع را روشن می کند ولی اصل ضعیف است و فقط کارش این است که هنگام شک راه حلی را ارائه می کند.

بین تعاریف فوق فقط تعریف مرحوم قمی با اماره بودن تطبیق می کند زیرا یقین سابق همانند چراغی است که واقع را روشن می کند زیرا همین که در سابق یقینی بوده این ظن آور است که الان هم همان باقی باشد مثلا رفیقی داریم که ده سال در مکانی زندگی می کرد و الان بعد از گذشت چند روز می خواهم به او نامه ای بنویسم الان هم می گویم که در همان مکان زندگی می کند.

اینکه شیخ انصاری به میرزای قمی اعتراض کرد که تعریف او تعریف به محل است و نه تعریف خود استصحاب ما می گوئیم که این اشکال وارد نیست زیرا طبق مبنای اماره بودن، آنی که ظن آور است حکم من نیست بلکه صرف این است که چیزی در سابق یقینی باشد از این رو اگر استصحاب را اماره بدانیم حکم من در آن دخالتی ندارد بلکه همان یقینی بودن سابق است که راهگشا می باشد. و اینکه شیخ انصاری می گوید که این تعریف اضعف التعاریف است طبق مبنای خود شیخ است که اماره را اصل می داند ولی اگر ما استصحاب را اماره بدانیم تعریف میرزا تعریف خوبی است.

ص: ۳

بله یک اشکال به میرزای قمی وارد است و آن این است که دیگر نباید اسم آن تعریف را استصحاب بگذارد زیرا استصحاب همان مصاحبت و همراهی با شیء است ولی در اینجا اگر به کون الشیء یقینی الحصول فی السابق استصحاب بگوئیم این از باب مجاز است زیرا نتیجه ی اینکه سابق یقینی باشد این است که همان حکم را هم با زمان حال مصاحب و همراه کنیم.

هذا اذا قلنا بالان الاستصحاب اماره ولی اگر استصحاب اصلی از اصول باشد که فقط در زمان شک و حیرت کارساز است و دیگر مانند اماره چراغی نورانی و بیانگر نیست در این صورت بهترین تعریف، تعریف محقق خراسانی می باشد.

حال اگر بخواهیم استصحاب را مطابق روایات معنا کنیم می گوئیم که در روایت زراره مثلا آمده است: (لا تنقض الیقین بالشک) باید بگوئیم: (الاستصحاب هو عدم نقض الیقین السابق المتعلق بالحکم او بموضوع ذی حکم بالشک اللاحق.)

ثم الکلام فی الامر الاول و ان شاء الله در جلسه ی بعد به امر دوم خواهیم پرداخت.

آیا استصحاب مسئلهٔ اصولیه است یا قاعدهٔ فقهیه؟ ۸۹/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا استصحاب مسئله ی اصولیه است یا قاعده ی فقهیه؟

الامر الثانی: هل الاستصحاب مسئله اصولیه او قاعده فقهیه؟

شیخ انصاری فرموده است که استصحاب گاهی در حکم کلی جاری می شود و گاهی در موضوعات. اگر استصحاب در حکم کلی جاری شود در این صورت استصحاب مسئله ای اصولیه خواهد بود. مثلا نماز جمعه در زمان حضور واجب بود و الان شک داریم، همان وجوب را استصحاب می کنیم و یا آبی بود که متغیر و نجس بود ولی در زیر آفتاب تغیرش از بین رفت حال نمی دانیم که آیا چنین آبی پاک می شود یا نه در این صورت همان نجاست را استصحاب می کنیم.

ص: ۴

اما اگر استصحاب در موضوعات خارجی جاری شود در این صورت قاعده ی فقهیه می باشد. مثلا عبای من دیروز پاک بود و الان شک دارم که آیا پاک است یا نه که همان طهارت را استصحاب می کنم.

شیخ انصاری در مقام بیان دلیل می فرماید: میزان در شناختن مسئله ی اصولیه از قاعده ی فقهیه این است که در مسائل اصولیه فقط مجتهد می تواند آنها را بر مواردش تطبیق کند و این کار از عوام ساخته نیست. مثلا اینکه خبر واحد حجت است و یا ترتب صحیح می باشد و امثال آن فقط به کار مجتهد می آید و عوام نمی توانند از آن استفاده کنند. بخلاف قاعده ی فقهیه که تطبیق آن از عوام هم ساخته است. مثلا قاعده ی کل شیء طاهر برای مقلد هم قابل استفاده است و او می تواند بگوید که این ظرف که شک دارد پاک است یا نجس طبق همان قاعده پاک است.

بیان محقق نائینی در تائید شیخ: محقق نائینی نیز همین کلام را به بیان دیگری بیان می کند و می گوید: مسئله ی اصولیه

چیزی است که فقط مجتهد از آن نفع می رود ولی قاعده ی فقهیه برای عوام هم سودمند است.

یلاحظ علیه: فتوا و مدعای شیخ و محقق نائینی صحیح است ولی دلیل ایشان قابل مناقشه می باشد. زیرا بسیاری از قواعد فقهیه وجود دارد که تطبیق آنها به دست مجتهد است. مثلا قاعده ی ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده چیزی است که فقط برای مجتهد قابل استفاده می شود و هکذا قاعده ی الخراج بالضمان (درآمد در مقابل ضمان است و مشتری که چیزی را می خرد هرچند بایع خیار داشته باشد ولی درآمد آن مبیع مال مشتری است زیرا خراج و درآمد این مبیع در قبال ضمان و پولی است که به بایع داده ام) و هکذا قاعده ی الزموهم بما الزموا به علی انفسهم یعنی اگر اهل سنت چیزی را بر خود الزام کردند ما هم می توانیم الزام آنها را بپذیریم مثلا اگر فردی سنی همسرش را بدون شاهد طلاق داد ما هم باید آن طلاق را معتبر بدانیم. همه ی این موارد و موارد دیگر قواعد فقهیه ای هستند که استفاده ی آنها فقط به دست مجتهد است.

ص: ۵

نقول: فرق مسئله ی اصولیه و قاعده ی فقهیه را در جلد اول در امر اول به شکل مفصل مطرح کردیم و خلاصه اش را الان مطرح می کنیم.

فرق بین مسئله ی اصولیه و قاعده ی فقهیه دو چیز است:

الفرق الاول: الاختلاف فی المحمول.

محمول در مسئله ی اصولیه جزء احکام خمسه نیست. مثلا در خبر الواحد حجه محمول که حجه است هیچ یک از احکام خمسه نیست و هکذا در مورد (الامر ظاهر فی الدفعه و التکرار) که محمول که (ظاهر فی الدفعه و التکرار) است جزء احکام خمسه نمی باشد.

به خلاف قواعد فقهیه که محمولاتش یا احکام خمسه است و یا منتزاع از احکام خمسه می باشد. مثلا رسول خدا می فرماید: الصلح جایز بین المسلمین. در اینجا لفظ جایز یا حکم تکلیفی است و یا حکم وضعی است یعنی نافذ است. هکذا کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر که طاهر بودن حکم وضعی است یعنی حکم به پاک بودن و یا جواز شرب و یا بیع آن و امثال آن. هکذا قاعده ی ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده در اینجا حکم به ضمان از حکمی تکلیفی انتزاع شده است که عبارت است از علی الید ما اخذت حتی تؤدی.

الفرق الثانی: قواعد اصولیه نسبت به مورد از قبیل استنباط است اما قواعد فقهیه نسبت به مورد از قبیل تطبیق می باشد. فرق استنباط و تطبیق در این است که در استنباط همیشه به علم جدید می رسیم بخلاف تطبیق که حکم مجمل را بر مورد جدیدی بسط می دهیم و تطبیق می کنیم.

ص: ۶

مثلاـ می گوئیم: قول زراره قول الثقه و قول الثقه حجه فهـذا حجه که این موجب می شود که به احکـام جدیـد برسـیم (بله این نکته را بایـد توجه کنیم که در کبری علم به نتیجه نه علم اجمالی و نه تفصـیلی خوابیـده نیست. و قول الثقه حجه متضـمن هیچ حکمی نیست و فقط وقتی با صغری همراه می شود موجب می شود که علم جدیدی به وجود بیاید.)

بخلاف قواعـد فقهیه که در آن علم جدیدی وجود ندارد و فقط از باب تطبیق است مثلا کل شـیء خالف کتاب الله فهو مردود که قاعده ای فقهی است و مجمل که بر مواردی تطبیق می کند و مواردی را به شـکل علم تفصیلی بیان می کند مثلا می گوید طلاق اگر به دست زن باشـد باطل است. هکذا کل شـیء طاهر علمی است مجمل ولی وقتی بر موردی که شک داریم که آیا طاهر است یا نجس تطبیق پیدا می کند موجب می شود که علم تفصیلی به طهارت پیدا کنیم.

اذا علمت هذا فاعلم که مدعای شیخ صحیح است زیرا فرمود که استصحاب در احکام کلیه مسئله ی اصولیه است زیرا در آنجا کبری که همـان محمول است حکم شـرعی نیست چرا که لاـ تنقض الیقین بالشـک حکم شـرعی نمی باشـد و به عبارت دیگر صلاـه الجمعه کـانت یقینی الوجـوب و لاـ تنقض الیقین بالشـک از این رو الاـن هم واجب است. (البته بایـد توجه داشت که لا تنقض حکم ارشادی است و نه مولوی)

ایضا همان طور که دیدیم با لا تنقض علم جدید پیدا می کنیم و از قبیل استنباط است و آن اینکه با اجرای آن متوجه می شود که صلاه جمعه در زمان غیبت واجب است.

اما استصحاب در موضوعات: وقتی می گوئیم: این عبا سابقا نجس بود و الان شک دارم پاک شده است یا نه و استصحاب می کنم در اینجا فرق اولی که بین مسئله اصولیه و قاعده ی فقهیه مطرح کردیم در اینجا هست و آن اینکه کبری در آن حکم شرعی نیست از این رو باید مسئله ی اصولیه می شود ولی چیزی که سبب شده است ما آن را مسئله ی اصولیه ندانیم این است که در مسائل اصولیه نتیجه همیشه کلی است مثلا صلاه جمعه در همه جا واجب است و ماء متغیر در همه جا نجس است ولی در استصحاب در موضوعات جزئیه نتیجه جزئی است و مثلا فقط یک عبا نجس است و بس.

همچنین می توان گفت که با توجه به فرق دوم استصحاب در موضوعات از باب استنباط نیست بلکه از باب تطبیق می باشد و از آنجا که نتیجه در آن کلی نیست به آن مسئله ی فقهیه می گوئیم و نه قاعده ی فقهیه.

ارکان استصحاب و توضیح قاعدهٔ یقین ۸۹/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ارکان استصحاب و توضیح قاعده ی یقین

گفتیم که قبل از ورود به بحث استصحاب اموری را باید به عنوان مقدمه یادآورد شویم و اینکه به امر سوم رسیده ایم که مربوط به ارکان استصحاب است. هر مسئله ای برای خودش رکن و قوامی دارد از این رو باید ارکان استصحاب نیز بررسی شود فنقول:

ارکان استصحاب سه تا است:

الرکن الاول: فعلیه الیقین و الشک (یا اجتماع الیقین و الشک). در استصحاب باید هم یقین موجود باشد و هم شک. بله لازم نیست یقین جلوتر باشد و چه بسا یقین جلوتر باشد و یا عقب تر و یا همزمان با شک به وجود آمده باشد. آنچه مهم است این است که یقین و شک هر دو با هم وجود داشته باشد.

ص: ۸

مثلاـ زید جمعه قطعا عادل بود و شنبه شک داریم که آیا همچنان عادل است یا نه. در اینجا هم یقین وجود دارد و هم شک؛ یقین به عدالت او در روز جمعه و در همان زمان شک به عدالت او در روز شنبه.

در اینجا گاه یقین عقب تر است مثلا در روز شنبه شک دارم که زید عادل است یا نه و در روز بعد یقین پیدا می کنم که زید در روز جمعه عادل بوده است.

الرکن الثانی: سبق المتیقن علی المشکوک. از نظر زمانی متیقن باید جلوتر از مشکوک باشد. در مثال فوق متیقن که عدالت زید است در روز جمعه بوده است و مشکوک در روز شنبه است. (توجه شود که یقین می تواند حتی از مشکوک متاخر و یا متقدم و یا هم زمان باشد ولی متیقن حتما باید مقدم باشد.)

با این قید استصحاب قهقری را خارج می کنیم. استصحاب قهقری آن است که مثلا الان امر در میان عرب حقیقت در وجوب است و شک داریم که آیا در زمان رسول خدا هم حقیقت در وجوب بود یا نه متیقین حال را به زمان گذشته سرایت می دهیم. در اینجا متیقن در زمان حال است و مشکوک ما در زمان رسول خدا. با قید مزبور این نوع استصحاب خارج می شود.

الرکن الثالث: وحده المتعلقین ذاتا و الاختلاف زمانا. در استصحاب باید متعلق یقین و شک ذاتا یکی باشد ولی از لحاظ زمانی باید با هم فرق داشته باشد. در مثال فوق متعلق یقین و شک هر دو عدالت است و تفاوت در آن دو فقط در زمان است زیرا زمان متقین (عدالت زید) در روز جمعه است و مشکوک در روز شنبه است.

ص: ۹

و من هنا علم جواب هذا الاشکال: گفته شده است که یقین و شک از صفات نفسانیه هستند با هم متعارض می باشند و نمی شود که با هم جمع شوند حال شما چگونه می گوئید که یقین و شک باید فعلی باشند و با هم جمع شوند این دو امر متضاد هستند و نمی توانند با هم جمع شود.

جواب این است که در متضادین ۹ وحدت (و به قول بعضی بیشتر) باید وجود داشته باشد ولی در ما نحن فیه وحدت متعلق در آنها وجود ندارد زیرا یقین به عدالت یوم الجمعه خورده است و شک به عدالت در روز شنبه تعلق گرفته است.

این سه رکن در هر استصحاب باید موجود باشد و حتی یکی از این ارکان نباید مفقود باشد.

الامر الرابع: بیان سه قاعده ی مشابه استصحاب.

در این امر سه قاعده که شبیه هم هستند را توضیح می دهیم و تفاوت آنها را با استصحاب بیان می کنیم.

القاعده الاولی: قاعده الیقین (به بیان شک الشک الساری)

القاعده الثانیه: الاستصحاب القهقری

القاعده الثالثه: قاعده المتقتضی و المانع.

واقعیت این است که هر یک از ارکان استصحاب را که حذف کنیم استصحاب به یکی از این قواعد تبدیل می شود.

القاعده الاولی: قاعده الیقین (به بیان شک الشک الساری)

در قاعده الیقین دو رکن وجود دارد. رکن اول عبارت است از وحده متعلق الیقین و الشک ذاتا و زمانا (در استصحاب گفتیم ذاتا و نه زمانا) در استصحاب گفتیم که عدالت هم در یقین و هم در شک یکی است ولی زمان آن دو فرق دارد یقین در روز جمعه و شک در روز شنبه بود. ولی در قاعده ی یقین زمان هر دو هم یکی می باشد مثلا من روز جمعه همسرم را نزد فردی که یقین داشتم عادل است طلاق دادم. روز شنبه شک در عدالت همان فرد در روز جمعه کردم. در اینجا متعلق یقین و شک هم ذاتا یکی است و هم زمانا. حال بحث در این است که آیا من می توانند اثر عدالت یوم الجمعه را بار کنم و به شکی که الان در مورد عدالتش در همان روز جمعه دست داده اعتنا نکنم؟

ص: ۱۰

از این کلامی که گفتیم رکن دوم قاعده ی یقین واضح می شود که عبارت است از عدم فعلیت الیقین و الشک است زیرا وقتی من در روز شنبه شک می کنم که آیا فرد مزبور در روز جمعه هم عادل بوده است یا نه دیگر یقین در اینجا فعلیت ندارد و الان من فقط شک دارم زیرا من در همان زمان یقین شک دارم به این معنا که نمی دانم آیا یقین سابق من در همان زمان صحیح بوده است و یا من از همان اول اشتباه می کردم (به خلاف استصحاب که یقین الان فعلی است زیرا من در روز شنبه که شک دارم آیا عدالت زید باقی است یا نه در همین زمان یقین دارم که جمعه عادل بود.)

من هنا یعلم: ما مشکل اجتماع یقین و شک را در استصحاب حل کردیم (گفتیم که متعلق یقین و شک اختلاف زمانی دارند) ولی در قاعده ی یقین این مشکل را به گونه ی دیگری حل می کنیم و می گوئیم: تقدم زمان یقین بر شک مشکل را حل می کند و چون این وحدت زمانی در آنها وجود ندارد اجتماع این دو متضاد با هم مشکلی به وجود نمی آورد.

ان شاء الله فردا به بررسی قاعده ی مقتضی و مانع می پردازم که مرحوم آیه الله شیخ محمد هادی تهرانی متوفای ۱۳۲۱ مؤسس این قاعده است ایشان استصحاب را کنار گذاشت و به سراغ این قاعده رفته است. این قاعده در کتاب ایشان و توسط محقق خراسانی در حاشیه ی رسائل به شکل مفصل توضیح داده شده است.

ص: ۱۱

بحث های مقدماتی استصحاب ۸۹/۰۶/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث های مقدماتی استصحاب

در بحث قبل گفتیم که در مقابل استصحاب سه قاعده ی دیگر نیز وجود دارد که عبارت است از قاعده ی یقین، استصحاب قهقرایی و قاعده ی مقتضی و مانع.

ارکان استصحاب را بیان کردیم و قاعده ی یقین را نیز توضیح دادیم و گفتیم که استصحاب عبارت از شک در بقاء است ولی قاعده ی یقین عبارت از شک در حدوث است.

قاعده المقتضی و المانع: مرحوم آیه الله شیخ محمد هادی تهرانی متوفای ۱۳۲۱ مؤسس این قاعده است ایشان استصحاب را کنار گذاشت و به سراغ این قاعده رفته است. ایشان قائل است که روایات استصحاب ناظر به مقتضی و مانع است نه استصحاب.

ایشان قائل است که مقتضی به چیزی متعلق می شود و مانع به چیز دیگر و به عبارت دیگر یقین به چیزی متعلق می شود و شک به چیز دیگر. مثلا من وضو می گیرم و نمی دانم مانعی بر دستم هست یا نه. در اینجا صب الماء علی البشره مقتضی غسل بشره است لولا المانع در اینجا می گوئیم مقتضی (صب الماء علی البشره) موجود است و اصل هم عدم مانع است (بر دستم مانعی از رسیدن آب به پوست وجود ندارد) در این جا باید بگویم مقتضی یقینا موجود است و اصل عدم مانع است از این رو وضوی من صحیح است. در این مورد متعلق یقین و شک متباین هستند و دو امر جداگانه می باشند. یا مثلا من به سمت کسی تیری رها کردم و احتمال می دهم بین تیر من و آن انسان مانعی وجود داشته باشد و تیر به او نرسیده باشد در اینجا یقین به رها کردن تیر تعلق یافته و مانع به چیز دیگر در اینجا طبق این قاعده باید گفت که مقتضی موجود است یقینا و اصل هم عدم المانع است و باید گفت طرف فوت کرده است و آثار فوت را باید بر آن بار کرد.

ص: ۱۲

خلاصه آنکه در قاعده ی یقین متعلق شک و یقین یکی هستند ذاتا و زمانا در استصحاب متعلق آن دو ذاتا یکی هستند ولی زمانا با هم فرق دارند ولی در قاعده ی مقتضی و مانع متعلق شک و یقین ذاتا متفاوت هستند.

نقول: چون از روایات استصحاب استفاده می شود که متعلق یقین و شک باید متحد باشد نمی توانیم حجیت قاعده ی المقتضی و المانع را استنباط کنیم.

استصحاب القهقری: در استصحاب عادی، متیقن متقدم است و مشکوک زمانا متاخر است مثلا قبل از آفتاب وضو داشتم یقینا و الان شک دارم که وضو دارم یا نه در اینجا یقین سابق را به زمان حال می کشم. در استصحاب قهقری عکس آن است یعنی متیقن متاخر است و مشکوک متقدم می باشد. مثلا در زمان ما صلاه و صوم حقیقت است در این اعمال خاص و نمی دانیم

آیـا در عصـر رسول خـدا هم چنین بوده است یـا نه و یقین حـال را به زمان گذشـته بکشـیم و بگوئیم در آن زمان هم این لفظ عبارت از همین اعمال بوده است.

این استصحاب حجت نیست زیرا ادله ی استصحاب جایگاهش در جایی است که متیقن قبل است و مشکوک بعد.

بلـه شایـد بتـوان گفـت کـه هرچنـد استصـحاب قهقری حجت نیست ولی چیزی داریم که از نظر نـتیجه بـا آن یکی است و آن عبـارت است از اصـاله عـدم النقـل یعنی حـال که نمـاز و روزه حقیقت در این معـانی شـرعیه است اصل این است که از عصـر رسول خـدا تا الان نقلی در معنای آن انجام نگرفته است و لازمه ی عدم نقل این است که آنی که الان حقیقت است در عصـر رسول خدا هم حقیقت بوده است.

ص: ۱۳

البته اصاله عدم النقل اصل لفظی و عقلائی است و لازمه اش و مثبتاتش حجت می باشد. اصل مثبت در اصول عملیه حجت نیست ولی در اصول لفظیه چون اصلی است عقلائیه حجت می باشد.

الامر الخامس: فی تقسیم الاستصحاب الی انواع و اقسام (این تقسیمات عصاره ی رسائل است که شیخ به شکل مفصل آن را آورده است و ما آنها را خلاصه می کنیم)

التقسیم الاول: التقسیم بحسب المستصحب

۱. المستصحب اما حکم شرعی و اما موضوع ذی اثر شرعی. مستصحب گاه حکم شرعی است مثلا نماز جمعه سابقا واجب بوده است الان هم واجب است و گاه موضوعی است که ذی اثر شرعی است مثلاـ شوهر زن چند سال است که به مسافرت رفته و نمی دانیم الان زنده است یا نه. حیات او را استصحاب می کنیم و اثرش این است که همسرش حق ازدواج ندارد و یا نفقه بر او واجب است.

۲. در هر دو صورت گاه حکم کلی است و گاه جزئی. حکم کلی مانند استصحاب وجوب نماز جمعه است و حکم جزئی مانند اینکه من سابقا به کسی بدهکار بودم و برای من پرداخت دین واجب بود و الان شک دارم که آیا آن را پرداخته ام یا نه در اینجا بقاء دین را استصحاب می کنم.

۳. در هر صورت حکم گاه وجودی است و گاه عدمی می باشد. در مثال های فوق حکم ها همه وجودی بود ولی گاه عدمی است مثلا دعا عند الرؤیه الهلال قبل از شرع واجب نبود و شک دارم بعد از شریعت اسلام واجب شده است یا نه در اینجا عدم آن را استصحاب می کنم.

ص: ۱۴

التقسیم الثانی: التقسیم بحسب الدلیل

دلیل مستصحب (دلیل متیقن) گاه کتاب الله است، گاه سنت رسول الله است، گاه اجماع است و گاه عقل. (البته درباره ی عقل بعدا بحث می کنیم.

التقسیم الثالث: التقسیم بحسب الشک

گاه شک در مقتضی است و گاه شک در رافع است. شک در مقتضی آن است که یک چیز استعدادش برای بقای محرز نیست مثلا چراغی سابقا روشن بود و نمی دانیم همچنان روشن است یا نه و یا انسانی صد سال عمر کرده است و ما استصحاب حیات می کنیم ولی نمی دانیم آیا او قابلیت عمر بیش از صد سال را دارد یا نه و یا مثلا آبی بود متغییر و بعد تغیرش به خودی خود زائل شد و من شک دارم که آیا آن تغییر موجب طهارت می شود یا نه در اینجا شک در نجاست مقتضی است زیرا نمی دانم آن تغییر اول که موجب نجاست شد اقتضای بقا دارد یا نه.

گاه شک در مانع است مثلا زنی را عقد کرده ایم و مادامی که رافع نیامده است او همسر انسان است حال شوهرش عصبانی شد و نزد دو عادل آمد و گفت: انتِ خلیه و ما شک داریم آیا با این لفظ هم همانند انتِ طالق طلاق جاری می شود یا نه در اینجا شک در مانع است که آیا لفظ مزبور برای استدامه ی علقه ی زوجیت مانع به حساب می آید یا نه.

شک در رافع خود بر چهار قسم است:

۱. گاه شک در رافع از این باب است که واجب مشخص نیست و از این رو در مانع شک می کنم. مثلا روز جمعه نماز ظهر را خواندم و نمی دانم آیا ذمه ی من بری شده است یا نه. در اینجا شک در رافع است و علت آن این است که نمی دانم واجب چیست آیا نماز جمعه واجب است پس ذمه ی من بری نشده ست و یا اینکه واجب ظهر است که در نتیجه ذمه ی من بری شده است.

ص: ۱۵

۲. شک در رافع به خاطر این است که حکمی را نمی دانم مثلاـ وضو گرفتم و از من بللی خارج شد که می دانم وذی است ولی نمی دانم آیا مبطل وضو هست یا نه و منشا شک در رافع بودن وذی به خاطر این است که من حکم الله را نمی دانم.

۳. شک در رافع به سبب این است که من به مصداق جهل دارم (نه به حکم) مثلا بعد از وضو بللی از من خارج شد که من نمی دانم بول است یا وذی اگر بول باشد قطعا رافع و ناقض است و اگر وذی باشد قطعا نیست. حکم آن برای من روشن است ولی من مصداق را جهل دارم.

۴. شک در رافع به خاطر این است که مفهوم مجمل است. مثلاـ مولی گفته است: فتیمموا صعیدا طیبا. مفهوم صعید مجمل است و من نمی دانم آیا آجر مصداق صعید طیب هست یا نه. حال من بر آجر تیمم کردم نمی دانم که آیا حدث با آن رفع شده است یا نه و شک در رافع به دلیل معلوم نبودن مفهوم صعید است.

ادله ی حجیت استصحاب ۱۳۸۹/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی حجیت استصحاب

بعد از اتمام مقدمات استصحاب اینکه به اصل استصحاب می پردازیم.

ادله ی حجیت استصحاب: برای حجیت از چهار راه وارد شده اند که عبارت است از بناء عقلاء، استقراء، اجماع و روایات.

الطریق الاول: بناء العقلاء

ادعا شده است که بنای عقلا بر این است که اگر بر چیزی یقین داشتند تا یقین بر خلاف پیدا نکنند از آن یقین اول دست بر نمی دارند. مثلاـ سال گذشته آدرس دوست من در مکان معینی در تهران بود الان هم اگر بخواهم نامه ای برای او بنویسم به همان آدرس قبلی می فرستم و یا دوست من سال قبل زنده بود الان هم می گویم زنده است مگر اینکه خلافش بر من ثابت شود.

ص: ۱۶

آنچه گفتیم صغری بود و اما کبری این است که این بنای عقلاـ مورد امضای شارع است زیرا آن را رد نکرده است و همین عدم رد برای اثبات امضا از ناحیه ی شارع کافی است و به عبارتی دیگر سکوت شارع در مقابل این بنای عقلاء علامت امضای اوست.

گاه در صغری اشکال کرده اند و گاه در کبری: در مورد صغری گفته اند که عمل عقلاء بر حالت سابقه سه صورت دارد:

گاه عمل به حالت سابقه می کنند چون اطمینان دارند. به حالت سابقه عمل می کنند چون ظن به بقا دارند. به حالت سابقه

عمل می کنند از روی تعبد (بدون اینکه به حالت سابقه اطمینان یا ظن داشته باشند.)

اگر بنای عقلا فقط مورد اول یا دوم باشد این دو به کار ما نمی آید و حتما باید عمل آنها به حالت سابقه از باب تعبد باشد. فقیه در صدد این است که بگوید استصحاب مطلقا حجت است است چه موجب اطمینان و ظن باشد یا نه و حتی در جایی که بقای حالت سابقه موهوم باشد و حال آنکه بنای عقلاء بیشتر در جایی است که در صورت اطمینان و یا ظن، به حالت سابقه عمل می کنند و در حالت سوم که نه اطمینان و نه ظن به حالت سابقه وجود دارد ثابت نیست که به حالت گذشته عمل کنند و علامت آن این است که عقلا در امور متوسط به حالت سابقه عمل می کنند ولی در امور خطیر و مهم به حالت سابقه عمل نمی کنند مثلا اگر بخواهم مبلغ هنگفتی را به شماره حسابی بفرستم که چند سال قبل مال همکارم بود الان حتما بررسی می کنم که آن شماره همچنان مال اوست یا نه زیرا اگر مال غیر او باشد این مبلغ به حساب فرد دیگری منتقل می شود.

ص: ۱۷

اما اشکال در کبری:

اشکال صاحب کفایه: ما می گوئیم که شارع بنای عقلاـ بر عمل به استصحاب را رد نکرده است. اما محقق خراسانی می فرماید: شارع این بنا را رد کرده است زیرا فرموده است: (ان الظن لا یغنی من الحق شیئا) و تمامی آیات ناهیه از عمل به ظن و عمل به ما لا یعلم مانند (و لا تقف ما لیس لک به عمل) همه این بنای عقلا را رد کرده است.

ثم ان المحقق النائینی اجاب عنه و قال: ایشان به محقق خراسانی می گوید که شما در باب حجیت خبر واحد به بنای عقلا استدلال کردید. بعد کسی به شما اشکال کرد که این بنای عقلا توسط آیات ناهیه از ظن مردود است و شما رد جواب گفتید که این آیات ناهیه نمی تواند این بنای عقلا را رد کند الا علی القول بالدور. حال چطور شد که دفع بنای عقلا در آنجا مستلزم دور هست ولی در اینجا مستلزم دور نمی باشد؟

جواب آیه الله گلپایگانی به محقق نائینی: ایشان می گوید که بین بنای عقلایی که در خبر واحد است و بین بنای عقلایی که در استصحاب است فرق می کند زیرا بنای عقلا در خبر واحد محکم و قوی است زیرا خبر واحد و خبر قول ثقه در نظر عقلا ظن نیست بلکه علم است از این رو هر قدر آیات ناهیه از عمل به ظن را برای عقلا در باب خبر واحد بخوانیم اصلا به ذهنشان خطور نمی کند که این اخبار در صدد رد خبر واحد باشد زیرا خبر واحد علم عرفی است. بله به دید فلسفی خبر واحد خلاف علم و یقین است ولی عرف آن را در حکم علم می داند.

ص: ۱۸

ولی بنای عقلا در مورد استصحاب چیز قوی و پابرجایی نیست زیرا استصحاب بر خلاف خبر واحد مفید علم و اطمینان نیست از این رو اگر به کسی که طبق بنای عقلا به استصحاب عمل می کند آیات ناهیه از ظن را بخوانیم متوجه می شود که در مقام رد استصحاب هستیم.

نقول: ما کلام محقق خراسانی را از راه دیگری رد می کنیم (نه از راهی که مرحوم نائینی پیموده است.) و می گوئیم: مراد از ظن در آیات ناهیه از ظن، این ظن اصطلاحی نیست بلکه مراد از آن کلام بی پایه است به دلیل این آیه: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ ما تَهْوَى الْأَنْفُسُ) (نجم ۲۳) یعنی مشرکین تابع ظن و تابع هوی و هوس هستند یعنی دنبال کارهای بی پایه و بی اساس می باشند و در آیه ی دیگر می خوانیم (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُون) (یونس ۶۶) خرص به معنای تخمین است مثلا انسانی وارد باغ می شود و تخمین می زند که این باغ فلان مقدار میوه دارد یعنی مشرکین فقط از باب تخمین و بی اساسی سخن می گویند. همانند اینکه می گویند ملائک دختران خدا هستند و خداوند می فرماید: (ما لهم به من علم) یعنی علم ندارند و دنبال حرف های بی اساس می باشند. به هر حال مراد از آنها ظن اصطلاحی که بین شک و علم است نمی باشد.خلاصه در این دلیل ما در صغری اشکال داریم ولی در کبری اشکالی وجود ندارد.

الدلیل الثانی: الاستقراء

استقراء از (قریه) مشتق می شود و قریه لفظ جامد است و از جامد لفظی مشتق نمی شود مگر اینکه معنای حدوثی پیدا کند. از این رو استقراء به معنای حدوثی است یعنی ده به ده گشتن و در اصطلاح به این معنا است که اگر ما تمامی ابواب فقه را بررسی کنیم متوجه می شویم که شرع مقدس هنگام شک به ما دستور می دهد که باید حالت سابقه را عمل کنیم و بر خلاف آن عمل نکنیم مگر در سه مورد که در هر سه، ظن به خلاف وجود دارد:

ص: ۱۹

اگر کسی بعد از بول استبراء نکند و بعد از وضو از او بللی خارج شود که بین بول و مذی مردد باشد. استصحاب می گوید بعد از وضو طهارت بودی و بدنت هم طاهر بود و الان هم طهارت از حدث و خبث داری. در اینجا شارع مقدس می فرماید هم وضو باطل است و هم باید موضع را آب بکشیم. در صدر اسلام حمام ها خزینه نداشت بلکه حوض کوچکی داشت که در آن شیر آبی وجود داشت و آب آن کر نبود. آب از حمام بیرون می آید و حالت سابقه ی آن پاک است زیرا آن آب در مخزن کوچک بود و کسی حق ورود به آن نداشت از این رو وقتی بیرون می آید هم هنگام شک پاک است ولی شارع مقدس می فرماید ماء الحمام نجس زیرا غالب افراد وقتی به حمام می روند بدنشان آلوده به نجاست است. اگر کسی معامله کرد و من شک دارم که معامله ی او صحیح است یا نه. در اینجا استصحاب می گوید این معامله باطل است و انتقال ثمن و مثمن صورت نپذیرفته است و ثمن مال مشتری و مثمن مال بایع است. شارع در اینجا فرموده است: ضع امر اخیک علی احسنه. یعنی عند الشک بگو معامله صحیح است (شارع در اینجا ما را به عمل به اصاله الصحه متعبد کرده است.) و هکذا در مورد قاعده ی تجاوز در عبادات.

در هر سه مورد چون ظن بر خلاف وجود دارد از این رو باید خلاف یقین سابق عمل کرد.

یلاحظ علیه: استقراء دلیل محکمی است ولی به شرط آنکه یک نفر به شکل کاملی تتبع کند. ما تتبع نکردیم و از اول باب طهارات تا آخر دیات را ندیدیم تا مطمئن شویم که آیا شارع در تمام موارد بجز سه مورد بالا ما را به حالت سابقه متعبد کرده است یا نه.

ص: ۲۰

ممکن است کسی بگوید که شرع مقدس همیشه حالت سابقه را اخذ کرده است مثلا زنی است که ذات العاده می باشد و هفت روز ایام عادتش طول می کشد و الان از هفت روز بیشتر شده است (ولی از ده روز نگذشته است) امام می فرماید تستظهر یعنی باید به حالت سابقه عمل کند و این ایام را تا قبل از ده روز حیض قرار دهد. هکذا در مورد صم للرؤیه افطر للرؤیه یعنی استصحاب شعبان کن و روزه نگیرد و استصحاب رمضان کن و روزه بگیر مگر اینکه ماه را مشاهده کنی. حال آیا با این چند مورد می توان قاعده ای کلی را به نام استصحاب درست کرد که در تمام ابواب فقه به کار بیاید؟

الدلیل الثالث: الاجماع

گفته شده است که علماء اجماع دارند که اگر حکمی ثابت شد تا خلاف آن ثابت نباشد به صرف احتمال نسخ حق نداریم از آن حکم دست بر داریم. این دلیل را علامه در کتاب مبادیء الاصول فی علم الاصول نوشته است.

یلاحظ علیه: این اجماع وجود دارد ولی لعل که دلیل ایشان همان بنای عقلاء و یا استقراء باشد از این رو این اجماع مدرکی می شود و حتی به صرف احتمال مدرکی بودن هم نمی توان به آن اجماع اثری مترتب کرد و باید به سراغ خود دلیل رفت و آن را بررسی کرد.

الدلیل الرابع: الروایات

تنها کسی که به روایات استناد کرده است والد شیخ بهاء الدین به نام حسین بن عبد الصمد است او در کتاب عِقد الطهماسبی به این روایات استناد کرده است. او این کتاب را نوشته و به شاه طهماسبی هدیه کرده است.

ص: ۲۱

ما دیده ایم که ابن ادریس که از علمای قرن ششم است نیز به این روایات استناد کرده است که ان شاء الله در جلسه ی بعد به بررسی این دلیل و روایات آن خواهیم پرداخت.

ادله ی حجیت استصحاب ۱۳۸۹/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی حجیت استصحاب

در بحث گذشته به سه دلیل اشاره کردیم و گفتیم که آنها مورد قبول ما نیست. اما دلیلی که متاخرین ارائه کردند که همان استدلال به روایات است مورد قبول ماست.

الروایه الاولی: ابواب نواقض الوضوء باب ۱:

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ (مراد حماد بن عیسی است که در سال ۲۱۲ فوت کرده است) عَنْ حَرِيزٍ (مراد حریز بن عبد الله سجستانی است) عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ (یک بار خواب خفیف و چُرت زدن و یا چند بار چُرت زدن) عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْ ءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِي ءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ (یعنی تا بدانیم که او خوابیده است) وَ إِلَّا (در غیر این صورت یعنی و ان لا) فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ این روایت را مرحوم شیخ طوسی متوفای ۴۶۰) تهذیب از کتاب حسین بن سعید اهوازی (متوفای ۲۵۰) گرفته است او برادری دارد به نام حسن بن سعید اهوازی که هر دو با هم حدود سی جلد کتاب نوشته اند و به صاحب الثلاثین معروفند شیخ سند خود به حسین بن سعید را در آخر تهذیب ذکر کرده است و در آنجا می فرماید: آنچه من از کتاب حسین بن سعید نقل کرده ام استادم شیخ مفید به من خبر و او خود حدیث را از احمد بن محمد بن ولید و او از پدرش محمد بن حسین بن ولید (متوفای ۳۴۳) گرفته است و او خود از حسن بن حسین و او از حسین بن سعید اهوازی اخذ کرده است. همه ی این مشایخ ثقه هستند بنابراین سند شیخ به کتاب حسین بن سعید اهوازی صحیح است. ما بقی سند تا زراره هم صحیح است.

ص: ۲۲

این حدیث مضمره است یعنی در آن نامی از امام علیه السلام نیامده است و از آنجا که بسیار بعید است که زراره از غیر امام نقل کند بنابراین این حدیث یا از امام صادق و یا از امام باقر علیهما السلام نقل شده است.

برای استدلال به این روایت باید چند مرحله را طی کنیم:

المرحله الاولی: ما هو مورد السؤال

در این روایت دو سؤال پرسیده شد و امام نیز دو جواب ارائه فرمود. اما در سؤال دوم که زراره پرسید: (فَإِنْ حُرِّکَ إِلَی جَنْبِهِ شَیْ ءٌ وَ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ) این سؤال از شبهه ای موضوعیه است یعنی زراره در سؤال اول مفهوم نوم را فهمید و در این صورت از یک صورت سؤال می کند که آیا مورد هم تحت مفهوم قرار می گیرد یا نه که زراره می پرسد که آیا این طریق برای شناسایی موضوع (خوابیدن فرد) کافی است یا نه که امام می فرماید خیر.

اما سؤال اول: زراره می پرسد: که مراد از خوابیدن چیست آیا اندکی خوابیدن هم موجب تحقق خوابیدن می شود یا نه.

حال آیا زراره از مفهوم نوم سؤال می کند یعنی معنای نوم را نمی داند و حضرت لغت نوم را برای او توضیح می دهد و امام علیه السلام در توضیح آن می فرماید: هم باید چشم بخوابد و هم گوش نشنود. اگر این احتمال باشد زراره از شبهه ی مفهومیه ی حکمیه سؤال می کند.

و ممکن است بگوئیم که سؤال از مفهوم نوم نباشد یعنی زراره خود عرب زبان است و مفهوم نوم را می داند. او در واقع در صدد این است که از درجات آن سؤال کند و بپرسد که کدام درجه موجب نقض وضو می شود. اگر چنین باشد سؤال زراره از از شبهه ی حکمیه است (و نه مفهومیه ی حکمیه.)

سوم اینکه سؤال زراره چیز جدیدی است به این معنا که می خواهد بپرسد که وراء نوم آیا خفقه و چرت زدن نیز خود ناقض وضو هست یا نه. به این معنا که همانطور که حدث اصغر و خواب و امثال آن از نواقض وضو است آیا خفقه هم جزء نواقض می باشد یا نه؟

واضح است که مورد سوم اصلا قابل قبول نیست و بعید است زراره از حکم آن سؤال کرده باشد و در حدی باشد که این مسئله برایش مورد شک باشد. بنابراین امر دائر مدار معنای اول و دوم می باشد یعنی او یا از مفهوم نوم سؤال می کند و یا از درجات آن.

به نظر ما: احتمال دوم صحیح است زیرا معنا ندارد که زراره که خود عرب است در مقام پرسیدن معنای لغوی نوم باشد. او در حقیقت در مقام پرسیدن مرحله ی نوم است یعنی کدام مرحله از آن ناقض است و حضرت می فرماید که همان درجه ی شدید که چشم و گوش و قلب بخوابد ناقض است نه اینکه فقط چشم بخوابد ولی گوش بشنود و امثال آن.

المحور الثانی: ما هو الجزاء؟

در حدیث فوق یک جمله ی شرطیه وجود داشت و آن اینکه حضرت بعد از آنکه می فرماید: (لَا حَتَّی یَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّی یَجِی ءَ مِنْ ذَلِکَ أَمْرٌ بَیِّنٌ) می فرماید: (وَ إِلَّا (یعنی و ان لا) فَإِنَّهُ عَلَی یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ.)

در شناخت جزا سه احتمال است:

احتمال اول: جزاء محذوف است یعنی و ان لم یجیء من ذلک امر بین فلا یجب الوضو. در قرآن نظائر آن زیاد است و شیخ در رسائل آیه های آن را آورده است. همانند: (ان یسرق فقد سرق اخ له من قبل.) (یوسف ۷۷) که در حقیقت جزاء محذوف است یعنی ان یسرق فلا عجب. فقد سرق... و از فقد سرق تا آخر جایگزین آن است و هکذا در (فان کذبوک فقد کذب رسل من قبلک) (آل عمران ۱۸۴) که در حقیقت این بود و ان کذبوک فلا عجب فقد کذبت ... هکذا در ما نحن فیه.

احتمال دوم: جزا خود عبارت (فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ.) است

احتمال سوم: جزاء عبارت بعدی است یعنی (وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ) می باشد.

مرحوم نائینی فرموده است که احتمال اول قابل قبول نیست زیرا حضرت اول فرمود: (لا حتی یستیقن انه قد نام) و دیگر لازم نبود که آن را تکرار کند.

نقول: گاه جزاء برای تاکید است. اگر جزاء مذکور بود ممکن بود حق با محقق نائینی باشد ولی الان جزاء محذوف است و در آن هیچ محذوری وجود ندارد.

اما نظریه ی دوم هم قابل قبول نیست زیرا جزاء باید جمله ی انشائیه باشد و حال آنکه جمله ی (فانه علی یقین من وضوئه) خبریه است. یعنی او قبلاً وضو داشت. اللهم الا ان یقال که این جمله هرچند خبریه است ولی به معنای جمله ی انشائیه می باشد یعنی (فلیکن علی وضوئه)

احتمال سوم: هم بسیار بعید است زیرا هرگز بر سر جزاء (واو) وارد نمی شود. مضافا بر اینکه جمله ای است خبریه.

از این رو همان قول اول قابل قبول است یعنی جزاء محذوف است و عبارت فانه علی یقین من وضوئه بر آن دلالت می کند.

المحور الثالث: آیا این روایت فقط در باب وضو حجت است یا در تمامی ابواب فقه قابل استفاده است.

در این روایت یک صغری وجود دارد که عبارت است از (فانه علی یقین من وضوئه) و بعد می فرماید: (و لا تنقض الیقین بالشک) که همان کبری است و حد وسط در هر دو (یقین) حد وسط می باشد زیرا یقین در اولی محمول است و در دومی موضوع و این صغری و کبری با حد وسط شک اول را تشکیل می دهند.

ص: ۲۵

گفته شده است که در صغری یقین حد وسط نیست بلکه حد وسط یقین من وضوئه می باشد و (من وضوء) جزء (یقین) می باشد. قهرا در کبری هم مراد از الیقین همان الیقین بالوضوء است. یعنی و لا تنقض الیقین بالوضو بالشک.

یلاحظ علیه: اولاـ از کجا ثابت است که (من وضوئه) قید یقین باشد بلکه همانطور که محقق خراسانی می گوید می توان گفت: (فانه من وضوئه علی یقین) یعنی (من وضوئه) متعلق به یقین نباشد بلکه متعلق به ضمیر در (نه) باشد. بنابراین در کبری هم عبارت (لا تنقض الیقین) اشاره به مطلق یقین می باشد نه یقین به وضو.

ثانیا: ما اضافه می کنیم که همانطور که مرحوم حجت فرموده است جایی که تعلیل جنبه ی ارتکازی دارد دیگر مقید به موضع خاص نمی شود. آن صغری و کبری از جزاء محذوف حکایت می کند و در حکم تعلیل برای آن می باشند. این تعلیل به ارتکاز است زیرا در ارتکاز عقلاء خوابیده است که هیچ وقت یقین را با شک از بین نمی برند. به گفته ی حضرت امام یقین سنگ است و شک پنبه و پنبه نمی تواند سنگ را بشکند. از این رو این حدیث اختصاص به باب وضو ندارد.

ان شاء الله فردا به بررسی صحیحه ی دوم زراره می پردازیم.

دلالت روایت بر حجیت استصحاب ۱۳۸۹/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایت بر حجیت استصحاب

همانطور که گفتیم متاخرین از علما در حجیت استصحاب به روایات تمسک کرده اند که در جلسه ی قبل اولین صحیحه ی را خواندیم که مربوط به طهارت حدثی بود و روایت امروز مربوط به طهارت از خبث است. صاحب وسائل این روایت را در جلد دوم نقل کرده است ولی چون این روایت را تقطیع کرده است ما آن را از تهذیب شیخ طوسی نقل می کنیم.

ص: ۲۶

تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۲۱، ح ۸: عَنْهُ (یعنی عن حسین بن سعید) عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِی دَمُ رُعَافٍ (خون دماغ) أَوْ غَیْرُهُ أَوْ شَیْ ءٌ مِنْ مَنِیٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ (جایش را معین کردم) إِلَی أَنْ أُصِیبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ (تا با آب آن را بشویم) فَأَصَبْتُ (به آب رسیدم) وَ حَضَرَتِ الصَّلَاهُ وَ نَسِیتُ أَنَّ بِثَوْبِی شَیْئاً وَ صَلَّیْتُ ثُمَّ إِنِّی ذَکَرْتُ بَعْدَ ذَلِکَ قَالَ تُعِیدُ الصَّلَاهَ وَ تَغْسِلُهُ قُلْتُ فَإِنِّی لَمْ أَکُنْ رَأَیْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَیْهِ فَلَمَّا صَلَّیْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِیدُ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَیَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَیْئاً ثُمَّ صَلَّیْتُ فَرَأَیْتُ فِیهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِیدُ الصَّلَاهَ قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَداً قُلْتُ فَإِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَیْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِیَهَ الَّتِی تَرَی أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّی تَکُونَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ قُلْتُ فَهَلْ عَلَیَّ إِنْ شَکَکْتُ فِی أَنَّهُ أَصَابَهُ شَیْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِیهِ قَالَ لَا وَ لَکِنَّکَ إِنَّمَا تُرِیدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّکَّ الَّذِی وَقَعَ فِی نَفْسِکَ قُلْتُ إِنْ رَأَیْتُهُ فِی ثَوْبِی وَ أَنَا فِی الصَّلَاهِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاهَ وَ تُعِیدُ إِذَا شَکَکْتَ فِی مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَیْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُکَّ ثُمَّ رَأَیْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاهَ وَ

غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاهِ لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْ ءٌ أُوقِعَ عَلَیْکَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ

همان گونه که در جلسه ی قبل گفتیم سند شیخ طوسی به حسین بن سعید صحیح است. سایر روات این روایت هم ثقه هستند.

ص: ۲۷

در این روایت شش سؤال و هفت جواب وجود دارد زیرا امام علیه السلام سؤال ششم را دو قسمت می کند و جواب هر قسم را جداگانه بیان می فرماید.

سوال اول زراره: او می پرسد یابن رسول الله علم تفصیلی پیدا کردم که قطرات خون به نقطه ی خاصی از لباسم خود. هم علم تفصیلی دارم که به لباسم خود و هم علم تفصیلی دارم که به فان محل برخورد کرد. ولی فراموش کردم و بعد از نماز متوجه شد. حضرت در جواب می فرماید که باید نماز را اعاده کند. در رسائل عملیه آمده است که اگر کسی نسیانا در لباس نجس نماز بخواند نمازش باطل است و دلیل آنها همین روایت است. (بله جاهل لازم نیست نماز را دوباره بخواند و این حکم مخصوص ناسی است.) (قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِی دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَیْرُهُ أَوْ شَیْ ءٌ مِنْ مَنِیٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَی أَنْ أُصِیبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاهُ وَ نَسِیتُ أَنَّ بِثَوْبِی شَیْئاً وَ صَلَّیْتُ ثُمَّ إِنِّی ذَکَرْتُ بَعْدَ ذَلِکَ قَالَ تُعِیدُ الصَّلَاهَ وَ تَغْسِلُهُ)

سؤال دوم زراره: می پرسد من علم تفصیلی به اصابت پیدا کردم ولی نسبت به موضع اصابت علم اجمالی دارم. گشتم ولی موضع آن را پیدا نکردم ولی فراموش کردم و با آن لباس نماز خواندم و بعد از نماز محل اصابت را پیدا کردم. حضرت می فرماید که باید نماز را اعاده کند: (قُلْتُ فَإِنِّی لَمْ أَکُنْ رَأَیْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَیْهِ فَلَمَّا صَلَّیْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِیدُ)

سؤال سوم: این بخش مربوط به استصحاب است. زراره می پرسد وقتی خون دماغ شدم ظن به اصابت پیدا کردم ولی لباس را گشتم ولی چیزی در آن پیدا نکردم و بعد از آن نماز خواندم و بعد از نماز دیدم که خون در لباسم وجود دارد (دیدم آن نجاستی که برایم مظنون بود در لباسم واقعا وجود دارد) (قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَیَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَیْئاً ثُمَّ صَلَّیْتُ فَرَأَیْتُ فِیهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِیدُ الصَّلَاهَ)

همان طور که گفتیم که عبارت (فرأیت فیه) به معنای این است که همان نجاستی که برایم مشکوک بود را عینا دیدم ولی صاحب وسائل دو احتمال می دهد: احتمال اول این است که همان نجاست مظنونه باشد و دیگر اینکه این نجاست همین الان از بینی ام روی لباسم ریخته باشد یعنی امر او مردد است که آیا نجاستی باشد که اول نماز بوده و یا نجاستی که بعدا ریخته است.

فرق این دو این است که اگر مثل اول معنا کنیم استصحابش اول نماز است ولی مطابق احتمال دوم استصحابش آخر نماز است.

به نظر ما همان احتمال اول صحیح است یعنی آنی را که قبلا ندیده بودم دیدم و الا اگر احتمال دوم مراد باشد باید جمله را عوض کند و بگوید: فرأیت فیه شیئا کان مرددا بین کونه النجاسه المظنونه او انها نجاسه جدیده طرء علیه.

در هر صورت سپس زراره از علت آن سؤال می کند که چرا در مورد دوم اعاده داشت ولی در این فرض اعاده ندارد. حضرت در جواب او به استصحاب اشاره می کند و می گوید که تو قبل از نماز یقین داشتی که طاهر بودی و بعد که شک کرده بودی نمی بایست آن یقین را با شک از بین می بردی. هرچند بعد متوجه شدی که استصحابت اشتباه بوده است. ولی هنگام نماز مکلف به عمل به استصحاب بودی. (قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَى یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَداً)

سؤال چهارم: (این سؤال ارتباطی به بحث استصحاب ندارد) زراره می پرسد که اگر بدانم لباسم نجس شده است ولی نمی دانم چه مقدار از آن نجس شده است که حضرت می فرماید: احتیاط کن و همه را بشوی. (قُلْتُ فَإِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَیْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِیَةَ الَّتِی تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَکُونَ عَلَى یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ)

سؤال پنجم: (این سؤال هم ارتباطی به استصحاب ندارد) می پرسد اگر شک کنم که نجاستی به لباسم اصابت کرده یا نه آیا لازم است نگاه کنم؟ حضرت می فرماید: فحص لازم نیست. (قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ)

ابتدا این پنج سؤال را بررسی می کنیم و سپس در جلسه ی بعد ان شاء الله به سؤال و جواب ششم خواهیم پرداخت.

اذا عرفت هذا فهنا اشکال: شیخ در فرائد این اشکال را مطرح می کند و آن اینکه در شق سوم در فهم روایت اشکالی وجود دارد و آن این است که فرد در اول نماز استصحاب داشت و این سبب می شود که فرد اجازه داشته باشد که در همان لباس که شک دارد در آن خونی هست یا نه نمازش را بخواند ولی این سبب نمی شود که نمازش اعاده نداشته باشد زیرا بعد از نماز متوجه شد که تمام نمازش در لباس نجس بوده است در این صورت دیگر نمی توان به لا تنقض الیقین بالشک تمسک کند. زیرا اکنون یقین به نجاست پیدا کرده است و دیگر شک به نجاست ندارد حال چرا حضرت در جواب سؤال او که می گوید که بعدا دیدم قطعا لباسم نجس است می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک.

خلاصه اینکه فرق این قسم با قسم دوم این است که در دومی فرد اجازه نداشت نماز را شروع کند و از این رو نماز را می بایست اعاده کند ولی در این فرد فقط اجازه دارد به دلیل عدم اطمینان به نجاست نماز را شروع کند ولی بعد از نماز دیگر نقض به شک نیست بلکه نقض به یقین است و فرد باید نماز را اعاده کند.

ص: ۳۰

سپس شیخ برای این اشکال جواب هایی ارائه می دهد.

الجواب الاول: علت اینکه امام می فرماید نمازت درست است دلیل بر این است که عمل به حکم ظاهری مجزی است زیرا او که یقین نداشت لباسش نجس است مطابق عمل به استصحاب موظف بود که به حکم ظاهری که طهارت ثوب بود عمل کند و عمل طبق حکم ظاهری مجزی است.

شیخ سپس از این جواب جواب می دهد و می فرماید که حضرت در جواب نمی فرماید که عمل به حکم ظاهری مجزی است بلکه می فرماید: نباید یقین سابق را با شک از بین برد و فرد بعد از نماز یقین بن نجاست دارد و این یقین، یقین به طهارت سابق را از بین می برد و فرد باید نماز را اعاده کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ادامه ی جواب هایی که برای این اشکال مطرح شده است را بررسی خواهیم کرد.

دلالت روایات بر حجیت استصحاب ۱۳۸۹/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایات بر حجیت استصحاب

همانطور که گفتیم متاخرین از علما در حجیت استصحاب به روایات تمسک کرده اند که در جلسه ی قبل اولین صحیحه ی را خواندیم که مربوط به طهارت حدثی بود و روایت امروز مربوط به طهارت از خبث است. صاحب وسائل این روایت را در جلد دوم نقل کرده است ولی چون این روایت را تقطیع کرده است ما آن را از تهذیب شیخ طوسی نقل می کنیم.

در این روایت شش سؤال و هفت جواب وجود دارد زیرا امام علیه السلام سؤال ششم را دو قسمت می کند و جواب هر قسم را جداگانه بیان می فرماید.

ص: ۳۱

در جلسه ی قبل پنج سوال و جواب را بررسی کردیم. میان این پنج سؤال عمده بحث در سؤال سوم بود از این رو این بخش را تکرار می کنیم.

سؤال سوم: زراره می پرسد وقتی خون دماغ شدم ظن به اصابت پیدا کردم ولی لباس را گشتم ولی چیزی در آن پیدا نکردم و بعد از آن نماز خواندم و بعد از نماز دیدم که خون در لباسم وجود دارد (دیدم آن نجاستی که برایم مظنون بود در لباسم واقعا وجود دارد) (قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ)

همان طور که گفتیم که عبارت (فرأیت فیه) به معنای این است که همان نجاستی که برایم مشکوک بود را عینا دیدم ولی صاحب وافیه می گوید: احتمال دیگری در این بخش است و آن اینکه احتمال می دهم این نجاست در اثناء نماز بر بدن وارد

شـده باشـد نه اینکه احتمـال بـدهم همان نجاستی که در اول نماز احتمال می دادم روی لباس باشـد را دیـده ام. البته ایشان که حـدیث را اینگونه تفسـیر می کنـد به دلیل این است که می خواهد از اشـکالاتی که بعدا مطرح می شود فرار کند و حال آنکه نباید به دلیل وجود اشکال حدیث را بد معنا کرد.

در هر صـورت سـپس زراره از علـت آن سـؤال می کنـد کـه چرا در مـورد دوم اعـاده داشـت ولی در این فرض اعـاده نـدارد. حضـرت در جواب او به استصـحاب اشاره می کنـد و می گوید که تو قبل از نماز یقین داشتی که طاهر بودی و بعد که شـک کرده بودی نمی بایست آن یقین را با شک از بین می بردی. هرچنـد بعـد متوجه شدی که استصـحابت اشـتباه بوده است. ولی هنگام نماز مکلف به عمل به استصحاب بودی. (قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَداً)

در جلسه ی قبل اشکالی را که به این بخش از حدیث وارد شده بود را مطرح کردیم. این اشکال را شیخ در فرائد و امام در اصول و سایرین مطرح کرده اند. آن اینکه فرد در اول نماز استصحاب داشت و این سبب می شود که فرد اجازه داشته باشد که در همان لباس که شک دارد در آن خونی هست یا نه نمازش را بخواند ولی این سبب نمی شود که نمازش اعاده نداشته باشد زیرا بعد از نماز متوجه شد که تمام نمازش در لباس نجس بوده است در این صورت دیگر نمی توان به لا تنقض الیقین بالشک تمسک کند. زیرا اکنون یقین به نجاست پیدا کرده است و دیگر شک به نجاست ندارد حال چرا حضرت در جواب سؤال او که می گوید که بعدا دیدم قطعا لباسم نجس است می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک.

سپس شیخ برای این اشکال جواب هایی ارائه می دهد.

الجواب الاول: علت اینکه امام می فرماید نمازت درست است دلیل بر این است که عمل به حکم ظاهری مجزی است زیرا او که یقین نداشت لباسش نجس است مطابق عمل به استصحاب موظف بود که به حکم ظاهری که طهارت ثوب بود عمل کند و عمل طبق حکم ظاهری مجزی است.

به عبارت آسان تر وقتی او در اول نماز استصحاب کرده بود شارع به او اجازه داده بود که ایها المکلف صل.

شیخ و دیگران از این جواب جواب می دهد و می فرماید که حضرت در جواب نمی فرماید که عمل به حکم ظاهری مجزی است بلکه می فرماید: نباید یقین سابق را با شک از بین برد و فرد بعد از نماز یقین بن نجاست دارد و این یقین، یقین به طهارت سابق را از بین می برد و فرد باید نماز را اعاده کند.

ص: ۳۳

الجواب الثانی: هرچند حضرت صحت نماز را به استصحاب تعلیل کرده است و استصحاب دلیل جواز شروع نماز است نه شرط صحت ولی تعلیل به استصحاب مقدمه ی چیز دیگری است و آن اینکه حضرت در حقیقت می گوید: ایها المکلف الشرط اعم من الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهریه.

به تعبیر دیگر شارع فرموده است: صل فی ثوب طاهر. حال اگر استصحاب نبود من می بایست این لباس مشکوک را آب می کشیدم و بعد در آن نماز می خواندم تا طهارت واقعی حاصل شود ولی وقتی شارع استصحاب را تجویز کرد در حقیقت اجازه داد که با طهارت ظاهری هم بتوانم نماز بخوانم. بنابراین نماز او صحیح است چون واجد شرط است و نه تنها واجد شرط ظاهری است بلکه واجد شرط واقعی است زیرا شرط طهارت در واقع اعم از شرط واقعی و ظاهری بوده است.

خلاصه آنکه هرچند حضرت به استصحاب تعلیل می کند و می گوید نمازش صحیح است ولی تعلیل به استصحاب دلیل بر این است که شرط طهارت لباس اعم از ظاهری و واقعی بوده است.

حال اگر امام علیه السلام می فرمود که باید نماز را اعاده کنی علامت این بود که استصحاب حجت نبوده است و حال آنکه استصحاب حجت است.

ان قلت: درست است که استصحاب اول نماز علامت این است که شرط اعم از ظاهر و واقع باشد و اگر بگوید اعد این خلاف استصحاب اول نماز است ولی می تواند این شرط برای او مجزی باشد ما دام جاهلا ولی اگر عالم باشد دیگر مجزی نیست.

قلنا: کرارا در مبحث اجزا گفته ایم که با استصحاب مزبور نماز خواندم آیا عنوان نماز بر او منطبق شده است یا نه؟ آیا این عمل من نماز است و یا عملی که ارتباطی با نماز ندارد؟ واضح است که نماز است و با انجام آن عمل امر به نماز ساقط می شود از این رو دیگر دلیلی بر عدم اجزاء وجود ندارد و به تعبیر آیه الله بروجردی ما دو امر بر نماز نداریم و وقتی عمل مزبور نماز بود امر به آن ساقط شده است و دیگر لازم نیست دوباره آن را بخواند.

برای ورود به سؤال ششم ابتدا سؤال پنجم را تکرار می کنیم: زراره می پرسد اگر شک کنم که نجاستی به لباسم اصابت کرده یا نه آیا لازم است نگاه کنم و به بیان دیگر آیا فحص در شبهات موضوعیه لازم است.؟ حضرت می فرماید: فحص لازم نیست. (قُلْتُ فَهَلْ عَلَيَّ إِنْ شَكَكْتُ فِي أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْ ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِيهِ قَالَ لَا وَ لَكِنَّكَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّكَّ الَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِكَ)

سؤال ششم: زراره می پرسد اگر من در حین نماز نجس را دیدم حکمش چیست؟. قُلْتُ إِنْ رَأَيْتُهُ فِي ثَوْبِي وَ أَنَا فِي الصَّلَاةِ (در پنجمی شبهه ی بدویه بود و این سؤال هم درباره ی شبهه ی بدویه است.)

امام علیه السلام می فرماید: این خود دو حالت دارد: یکی این است که گاه اول نماز شک داشتی که شاید لباسم نجس باشد و گشتم و پیدا نکردم ولی بعد در اثناء نماز همانی را که شک داشتم و پیدا نکردم را پیدا کردم. در این حالت باید نماز را بشکنی و دوباره بخوانی. (قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِيدُ إِذَا شَكَكْتَ فِي مَوْضِعٍ مِنْهُ (در اول نماز شک کردی) ثُمَّ رَأَيْتَهُ) (عبارت شککت نشانه ی این است که شک بدوی بوده است)

دوم این است که اول نماز شک نداشتی که شاید خونی بر لباست ریخته باشد ولی در اثناء نماز دیدی که نجاستی تر بر لباست است در اینجا اگر به هیئت صلاتیه لطمه نمی خورد لباست را حین نماز سریع آب بکش و نمازت را ادامه بده (وَ إِنْ لَمْ تَشُكَّ ثُمَّ رَأَيْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَيْتَ عَلَى الصَّلَاةِ لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ.)

ثم ان هنا اشکالین:

الاشکال الاول: ما الفرق بین الصوره الثالثه و الشق الاول من الصوره السادسه

در صورت سوم اگر همه ی نماز در نجس باشد نمازش درست است و امام فرمود چون استصحاب کردی و نمازت را شروع کردی و بعد از نماز متوجه شدی نمازت صحیح است ولی در شق اول از بخش ششم اگر بخشی از نماز در نجاست باشد امام می فرماید که باید نماز را شکست و از سر گرفت.

خلاصه اینکه آیا بین فهمیدن نجاست در بعد از نماز و بین نماز فرق است که بعد از نماز اعاده ندارد ولی بین نماز باید نماز را قطع کند و حال آنکه در هر دو حالت فرد استصحاب طهارت کرده بود و نماز را خوانده بود؟

آیه الله خوئی می گوید: که مصلحت احکام برای ما مشخص نیست لعل در اولی مصلحت در اجزا است و در دومی در عدم اجزا.

این جواب قلب انسان را آرام نمی کند.

جواب دوم این است که ممکن است بگوئیم لعل عند الشارع نجاستی مانع است که قبل از فراغ از نماز واضح شود ولی نجاستی که تا آخر نماز واضح نمی شود دیگر مانع به حساب نیآید.

به عبارت دیگر عنوان نماز موقعی منعقد می شود که نماز را تمام کند و با اتمام نماز اقم الصلاه ساقط می شود ولی اگر تا نیمه بخواند و به مانع پی ببرد دیگر عنوان نماز بر او منطبق نمی شود.

مطلب دیگر این است که در جواب ششم بین شق اول و دوم چه فرقی است؟

فرقش واضح است که در شق اول نیمی از نماز در نجس واقع شده است یقینا زیرا خونی را که می بیند می داند از اول نماز بر لباسش مانده بود ولی در شق دوم نمی داند که این خون همان خون قبلی است و یا الان بر بدنش ریخته شده است از این رو باید بگوید که نمازی که تا آن موقع خوانده در لباس طاهر بوده است و او یقین به مانع از اول نماز ندارد تا نمازش باطل باشد.

دلالت روایات بر حجیت استصحاب ۱۳۸۹/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایات بر حجیت استصحاب

بحث در حدیث زراره است و ما فقه الحدیث را تمام کردیم و فقرات حدیث را معنا کرده و شبهات و جواب آنها را بیان نمودیم.

المقام الثانی: کیفیت استدلال به این حدیث در حجیت استصحاب.

در مقدمات استصحاب گفتیم که باید استصحاب را از قاعده الیقین جدا کرد. فرق آن دو این است که در استصحاب، هم یقین و هم شک به قوت خود باقی است. من یقین داشتم که قبل از آفتاب متطهر بودم و شک دارم که آیا بعد از آفتاب متطهر هستم یا نه. ولی در قاعده ی یقین که همان شک ساری است با وجود شک دیگر یقین به قوت خود باقی نیست مثلا روز جمعه پشت زید نماز خواندم و شنبه شک دارم که آیا همان جمعه زید عادل بود یا نه. در این فرض دیگر یقین به عدالت در روز جمعه از بین رفته است و فقط شک باقی مانده است.

ص: ۳۷

به بیان دیگر در استصحاب یقین می خورد به حدوث و شک می خورد به بقاء ولی در قاعده ی یقین هر دو به حدوث می خورد.

حال باید ببینیم که روایت دوم زراره به استصحاب می خورد یا به قاعده ی یقین. این بحث هم در رسائل و هم در کفایه مطرح شده است.

ابتدا سؤال سوم را بررسی می کنیم: (قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ

بِالشَّکِّ أَبَداً)

همان طور که گفتیم که عبارت (فرأیت فیه) به معنای این است که همان نجاستی که در ابتدا برایم مشکوک بود را عینا دیدم و مراد این نیست که چیزی دیدم که شاید وسط نماز به لباسم ریخته باشد.

شاهد مثال در این عبارت است: (لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ) در این عبارت باید بررسی کنیم که مراد از یقین، کدام یقین است. در این عبارت دو احتمال است:

الیقین قبل ظن الاصابه: قبل از آنکه خون از بینی ام بریزد یقین داشتم لباسم پاک بود. الیقین بعد ظن الاصابه: بعد از آنکه خون دماغ شدم احتمال دادم که خون بر لباس ریخته باشد و گشتم و در لباسم خونی ندیدم.

مراد از روایت احتمال اول است. زیرا اگر این فرض مراد باشد یقین به طهارت به قوت خودش باقی است. اما یقین دوم اگر مراد باشد که بعد از گمان به نجاست لباسم که گشتم و ندیدم محقق شده است در این صورت این از باب استصحاب نیست بلکه از باب قاعده ی یقین است زیرا یقین اول از بین رفت زیرا بعدا در لباسم خون را دیدم و از این رو مشخص شد که یقین اول بی خود بود و از همان اول خون در لباسم وجود داشت.

ص: ۳۸

خلاصه برای اینکه از این روایت برای استصحاب استفاده کنیم باید بگوئیم که احتمال اول مراد است زیرا تنها در این شق یقین سابق همچنان به قوت خود باقی است.

مضافا بر اینکه در احتمال دوم اصلا یقین سابقی وجود ندارد زیرا فرد احتمال می دهد که خون بر بدنش ریخته باشد و گشت و ندید او یقین به عدم نجاست ندارد بلکه چون ندیده است می گوید حتما خون بر بدنم نریخته است.

حال سراغ شق دوم از سؤال ششم می رویم: (و إِنْ لَمْ تَشُکَّ ثُمَّ رَأَیْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَیْتَ عَلَی الصَّلَاةِ لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْ ءٌ أُوقِعَ عَلَیْکَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ)

در اینجا هم ظاهرا دو یقین است یکی یقینی است که قبل از عزم به خواندن نماز وجود داشته است و آن یقین به طهارت لباس بوده است و یقین دوم هنگامی است که من وارد نماز شده ام. این یقین دوم از بین رفته است زیرا رطوبت نجسی که در لباسم است مردد است که الان افتاده باشد یا از اول بوده باشد و فقط یقین اول به طهارت که قبل از عزم به نماز وجود داشت همچنان باقی است. اگر مراد یقین دوم باشد مراد از این روایت قاعده ی یقین است. ولی مسلما این روایت ناظر به همان یقین اول است یعنی امام می فرماید قبل از اینکه عزم به نماز داشته باشی لباست پاك بود و الان که خون را دیدی بگو همین الان افتاده است و نشانه ی آن این است که خون تر است و خشك نیست. (ثم رأیته رطبا)

ص: ۳۹

الصحیحه الثالثه:

ابواب الخلل الواقع فی الصلاه باب ۱۰ و ۱۱

ح ۳: عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِی حَدِیثٍ قَالَ إِذَا لَمْ یَدْرِ فِی ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِی أَرْبَعٍ (رکعت سوم است یا چهارم) وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَیْهَا أُخْرَی وَ لَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ وَ لَا یَنْقُضِ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ وَ لَا یُدْخِلِ الشَّکَّ فِی الْیَقِینِ وَ لَا یَخْلِطْ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَکِنَّهُ یَنْقُضُ الشَّکَّ بِالْیَقِینِ وَ یُتِمُّ عَلَی الْیَقِینِ فَیَبْنِی عَلَیْهِ وَ لَا یَعْتَدُّ بِالشَّکِّ فِی حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ

سند این روایت صحیح است. محمد بن اسماعیلی که از فضل بن شاذان نقل می کند محمد بن اسماعیل نیشابوری است که شیخ کلینی است و فرد ثقه ای می باشد.

صاحب وسائل این روایت را تقسیم کرده است و بخش دیگر آن را در باب ۱۱ ح ۳ ذکر کرده است: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِی حَدِیثٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ مَنْ لَمْ یَدْرِ فِی أَرْبَعٍ هُوَ أَمْ فِی ثِنْتَیْنِ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثِّنْتَیْنِ قَالَ یَرْکَعُ رَکْعَتَیْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ وَ هُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَهِ الْکِتَابِ وَ یَتَشَهَّدُ وَ لَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ الْحَدِیثَ در هر صورت شاهد در (و لا تنقض الیقین بالشک) است

مشکلی که در این روایت است عبارت است از (قَامَ فَأَضَافَ إِلَیْهَا أُخْرَی) و این عبارت با مذهب شیعه سازگار نیست زیرا شیعه می گوید که نماز احتیاط باید منفصلا به نماز اضافه شود و نه متصلا و حال آنکه ظاهرا این روایت این است که آن رکعت متصل به نماز باشد (بعدا از این اشکال جواب می دهیم)

ص: ۴۰

مضافا بر اینکه عبارت و لا ینقض از آنجا که نقض به معنای شکستن است عنایت به اتصال آن رکعت دارد.

شاهد در این جمله است که امام علیه السلام می فرماید: (وَ لَا یَنْقُضِ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ) که معنایش این است که فرد یقین دارد که سه رکعت را خوانده است و نمی داند که رکعت چهارم را هم خوانده است یا نه که امام می فرماید باید بعد از نماز یک رکعت نماز احتیاط بخواند.

و قد اورد علی الاستدلال بالروایه اشکال: این اشکال در کفایه و رسائل و سایر کتب آمده است و آن اینکه اگر استصحاب حجت باشد لازمه ی آن این است که انسان آن یک رکعت را نیاورده است زیرا اصل این است عدم الاتیان بالاکثر است یعنی من آن یک رکعت را نیاوردم از این رو باید یک رکعت را متصلا بخوانم. (این اشکال غیر از اشکال اول است و خلاصه ی آن این است که لازمه ی خود استصحاب این است که باید آن رکعت متصل باشد.) و حال آنکه مذهب شیعه این است که باید آن یک رکعت منفصلا خوانده شود.

ثم اجاب عنه المحقق الخراسانی و المحقق النائینی بجواب واحد: ایشان گفته اند که ما یک استصحاب داریم و یک مقتضای اطلاق استصحاب.

استصحاب می گوید که باید بگوئیم که یک رکعت مشکوکه را نخوانده ایم بله اطلاق استصحاب ایجاب می کند که آن یک رکعت را به صورت متصل بیاوریم زیرا اتصال احتیاج به تنبیه و تذکر ندارد ولی منفصل خواندن به تذکر دادن احتیاج دارد و چون امام علیه السلام تذکر نداده است از این رو باید متصل بخوانیم و خوشبختانه برای انفصال دلیل جداگانه داریم و آن روایت عمار است که امام به عمار تعلیم کرد که هر وقت شک کردی رکعت ما زاد را منفصل بخوان و این روایت در اطلاق استصحاب تصرف می کند و می گوید که اطلاق آن حجت نیست.

با این بیان اصل استصحاب دست نمی خورد و آنی که دست می خورد مقتضای اطلاق استصحاب است که با دلیل خاص آن را کنار می گذاریم و هیچ مشکلی در آن نیست.

یلاحظ علیه: این جواب صحیح نیست زیرا استصحاب اصل تعبدی نیست بلکه اصل محرز است و واقع را احراز می کند و عمل آن همانند اماره می باشد. حال اگر من واقعا دو رکعت خوانده باشم تکلیف من این است که دو رکعت بعد را متصلا بخوانم هکذا در ما نحن فیه. به عبارت دیگر خواندن آن رکعت اضافی مقتضای خود استصحاب است نه مقتضای اطلاق استصحاب.

بحث در حدیث سوم زراره است ۸۹/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:

بحث در حدیث سوم زراره است.

الصحیحه الثالثه: ابواب الخلل الواقع فی الصلاه باب ۱۰ و ۱۱

ح ۳: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ (رکعت سوم است یا چهارم) وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يُدْخِلِ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلِطْ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ

شاهد در (و لا تنقض الیقین بالشک) است در این عبارت دو تفسیر وجود دارد و ما ان شاء الله امروز فقط به تفسیر اول می پردازیم. تفسیر اول این است که مراد از یقین همان عدم الاتیان بالاکثر باشد و معنایش این است که فرد یقین دارد که سه رکعت را خوانده است و نمی داند که رکعت چهارم را هم خوانده است یا نه که امام می فرماید باید بعد از نماز یک رکعت نماز احتیاط بخواند.

ص: ۴۲

و قد اورد علی الاستدلال بالروایه اشکال: این اشکال در کفایه و رسائل و سایر کتب آمده است و آن اینکه اگر استصحاب حجت باشد لازمه ی آن این است که انسان آن یک رکعت را نیاورده است زیرا اصل عبارت است از عدم الاتیان بالاکثر است یعنی من آن یک رکعت را نیاوردم از این رو باید یک رکعت را متصلا بخوانم و حال آنکه مذهب شیعه این است که باید آن یک رکعت منفصلا خوانده شود.

ثم اجاب عنه المحقق الخراسانی و المحقق النائینی بجواب واحد: ایشان گفته اند که ما یک استصحاب داریم و یک مقتضای

اطلاق استصحاب.

استصحاب می گوید که باید بگوئیم که یک رکعت مشکوکه را نخوانده ایم بله اطلاق استصحاب ایجاب می کند که آن یک رکعت را به صورت متصل بیاوریم زیرا اتصال احتیاج به تنبیه و تذکر ندارد ولی منفصل خواندن به تذکر دادن احتیاج دارد و چون امام علیه السلام تذکر نداده است از این رو باید متصل بخوانیم و خوشبختانه برای انفصال دلیل جداگانه داریم و آن روایت عمار است که امام به عمار تعلیم کرد که هر وقت شک کردی رکعت ما زاد را منفصل بخوان و این روایت در اطلاق استصحاب تصرف می کند و می گوید که اطلاق آن حجت نیست.

یلاحظ علیه: این جواب صحیح نیست زیرا استصحاب اصل تعبدی نیست بلکه اصل محرز است و واقع را احراز می کند و عمل آن همانند اماره می باشد. استصحاب شاک را به منزله ی واقع قرار می دهد و حال اگر من واقعا دو رکعت خوانده باشم تکلیف من این است که دو رکعت بعد را متصلا بخوانم هکذا در ما نحن فیه. به عبارت دیگر خواندن آن رکعت اضافی مقتضای خود استصحاب است نه مقتضای اطلاق استصحاب.

بله اگر استصحاب اصل تعبدی بود این جواب بلا- اشکال بود ولی استصحاب اصل تنزیلی است و من را به جای متیقن می گذارد و همان گونه که اگر من یقین داشتم سه رکعت خوانده ام می بایست یک رکعت را متصلا بخوانم هکذا در مورد شک و اجری استصحاب.

اللهم الا- ان یقال: التنزیل له مرحلتان: یکی این است که شاک را به جای متیقن می گذارد در نیاوردن یک رکعت. دوم اینکه من را به جای متیقن می گذارد در کیفیت.

از این رو می گوئیم که اولی مقتضای استصحاب است ولی دومی هم هرچند مقتضای استصحاب است ولی به دلیل روایت عمار ساباطی که می گوید باید آن رکعت را منفصلا آورد از ظاهر مرحله ی دوم رفع ید می کنیم و همچنین به دلیل روایت عمار از ظاهر فاضاف که ظاهر در اتصال است صرف نظر می نماییم.

الجواب الثانی عن الاشکال: شیخ انصاری می فرماید: این روایت دلالت بر حجیت استصحاب می کند اما تطبیق این قاعده بر مورد از باب تقیه می باشد زیرا اگر می بخواهیم این قاعده را بر مورد تطبیق کنیم می بایست آن رکعت اضافی را متصل بیاوریم. اما در بیان قاعده تقیه نکرده است ولی در تطبیق آن بر مورد تقیه کرده است.

بعد اضافه می کند که در روایات، موارد مختلفی وجود دارد که در بیان اصل قاعده تقیه نیست ولی در تطبیق آن تقیه وجود دارد. مثلا امام علیه السلام در روز فطر که در واقع هنوز فطر نبوده است در برابر منصور دوانیقی قرار گرفت و فرمود: ذاک الی الامام ان صمت صمنا و ان افطرت افطرنا. در این کلام اصل کلام درست است یعنی اعلام فطر بر عهده ی امام است. (یعنی امام عادل) ولی تطبیق آن بر منصور دوانیقی از باب تقیه است.

مورد دیگر در رسائل در مبحث برائت آمده است آنجا که مردی خدمت امام هشتم رسید و عرض کرد که او را وادار کردند و او به طلاق زن و عتق بنده قسم خورده است و سؤال کرد که آیا قسم اکراهی او درست است یا نه. حضرت فرمود: این قسم صحیح نیست زیرا رسول الله فرمود: رفع عن امتی ما استکرهوا علیه. در این بیان حضرت در بیان قاعده تقیه نکرده است ولی در تطبیق آن تقیه کرده است. زیرا قسم به طلاق هرگز لازم الاجرا نیست و با قسم به طلاق و عتاق نه زن مطلقه می شود و نه بنده آزاد می گردد ولی چون سنی ها می گویند که در حال اختیار این قسم جایز است از این رو حضرت به عبارت فوق جواب سائل را بیان فرمود.

یلاحظ علیه: امام در این حدیث این کلام را به زراه که همراز اوست می فرماید و معنا ندارد که حضرت تقیه کند از این رو بهترین جواب همان جواب اول است که بگوئیم باید بین اصل استصحاب و کیفیت آن تفکیک کنیم. (البته شیخ این جواب را از ناحیه ی خودش ذکر نکرده است و از طرف دیگران آن را مطرح کرده است.)

الاشکال الثانی علی المعنی الاول: و حاصله الحمل علی الاستصحاب یستلزم التفکیک فی لفظ الیقین و الشک

می گویند اگر این روایت را به استصحاب حمل کنیم باید یقین و شک را گاهی به معنای صفت نفسانی بگیریم و گاه به معنای رکعت متیقنه و رکعت مشکوکه و می گویند که این صحیح نیست که حضرت یک لفظ را گاه در معنای اول و گاه در معنای دوم استفاده کند.

ص: ۴۵

لازم است که حدیث را دوباره مرور کنیم: إِذَا لَمْ یَدْرِ فِی ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِی أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَیْهَا أُخْرَی وَ لَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ وَ لَا یَنْقُضِ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ (در اینجا مراد از یقین و شک صفت نفسانی هستند) وَ لَا یُدْخِلِ الشَّکَّ فِی الْیَقِینِ (در اینجا شک و یقین به معنای رکعت مشکوکه است یعنی و لا یدخل الرکعه المشکوکه فی الرکعه المتیقنه) وَ لَا یَخْلِطْ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَکِنَّهُ یَنْقُضُ الشَّکَّ بِالْیَقِینِ (در اینجا مراد از شک و یقین همان صفت نفسانیه است) وَ یُتِمُّ عَلَی الْیَقِینِ (مراد از این رکعت متیقنه است) فَیَبْنِی عَلَیْهِ وَ لَا یَعْتَدُّ بِالشَّکِّ (مراد از شک در اینجا صفت نفسانیه است) فِی حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ.

یمکن ان یجاب: امام علیه السلام در این روایت هم می خواهد قاعده را به ما یاد دهد و هم می خواهد بفرماید که رکعت مشکوکه را نباید با رکعت متقینه قاطی کرد از این رو راهی بجز این نوع بیان نبوده است. به بیان دیگر چون حضرت در مقام بیان دو نکته است از این رو هیچ اشکالی ندارد که با یک عبارت هر دو مطلب ادا شود. چه خوش بود که برآید ز یک کرشمه دو کار.

الاشکال الثالث علی المعنی الاول: این روایت فقط استصحاب را در باب شکوک حجت می کند ولی ما در صدد این هستیم که استصحاب را در تمام ابواب فقهی حجت کنیم.

نقول: اگر این روایت را به دست عرف دهیم متوجه می شود که آنی که محل بحث است یقین و شک است. یقین همانند سنگ است و شک همانند پنبه. در این روایت به یقین و شک عنایت شده است نه به یقین و شک در خصوص شکیات. شکیات نماز در این روایت مدخلیت ندارد. از این رو این روایت در همه جا کاربرد دارد.

الاشکال الرابع علی المعنی الاول: استصحاب در این روایت مثبت است

بیان این اصل را با این سه عبارت بیان می کنیم:

عدم الاتیان بالاکثر اثره کون الرکعه الماتیه رابعه اثره وجوب التشهد و السلام.

خلاصه ی آن این است که وقتی می گوئیم عدم الاتیان بالرکعه الرابعه (الاکثر) این اثر شرعی ندارد بلکه ملازم با امری عقلی است که عبارت است از اینکه آنی که باید بیاورم رکعت چهارم است یعنی اگر این رکعتی که آوردم سوم است اثر عقلی آن این است که باید رکعت چهارم را بیاورم که البته لازمه ی شرعی آن خواندن تشهد و سلام است.

خلاصه ی آنکه بین مستصحب و اثر شرعی یک لازمه ی عقلی واسطه شده است و استصحاب لازم عقلی را ثابت نمی کند از این رو اثر شرعی آن لازم عقلی نیز ثابت نمی شود.

برای شفاف شدن مسئله مثال دیگری می زنیم: من نذر کردم که هر وقت زید صاحب لحیه شود دیناری در راه خدا بدهد. در اینجا هر چه استصحاب کنم که زید هنوز زنده است ولی چون لحیه دارد شدن اثر عقلی زنده ماندن است دینار به گردن من واجب نمی شود.

خلاصه آنکه استصحاب اثر عقلی را ثابت نمی کند و فقط لازمه ی شرعی مستصحب لازم الاجرا است.

جواب آن را شیخ در رسائل بیان کرده است: واسطه در اینجا خفی است و فقط با دقت و نکته سنجی این واسطه فهمیده می شود و الا در ذهن عرف این امر عقلی خطور نمی کند. عرف می گوید حال که رکعت چهارم را نیاوردم باید آن را بیاورم و بعدش تشهد و سلام را نیز بخوانم. او دیگر توجه نمی کند که بین این روند یک امر عقلی هم واسطه شده است.

بله در مثالی که در مورد زید زدیم واسطه خفی نیست و در آن چون بین مستصحب (حیات زید) و اثر شرعی (پرداخت دینار) یک امر عقلی روشن (ریش در آوردن زید) واسطه است آن اثر شرعی که ادای دینار باشد بار نمی شود.

ان شاء الله فردا به معنای دوم صحیحه می پردازیم که عبارت است از این که این صحیحه اشعار به قاعده الیقین بالفراغ دارد نه استصحاب. (توجه داشته باشید که این غیر از قاعده ی الیقین یا شک ساری است.)

این همان مضمون روایت عمار است که در آن حضرت به عمار می فرماید آیا دوست داری تو را به یک قانونی کلی راهنمایی کنم که اگر کم کردی و یا زیاد کردی ذمه ات فارغ است و ان شاء الله فردا به آن خواهیم پرداخت.

دلالت حدیث سوم زراره و دو حدیث دیگر بر استصحاب ۸۹/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت حدیث سوم زراره و دو حدیث دیگر بر استصحاب

بحث در حدیث سوم زراره است.

الصحیحه الثالثه: ابواب الخلل الواقع فی الصلاه باب ۱۰ و ۱۱

ح ۳: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ (رکعت سوم است یا چهارم) وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَ لَا يُدْخِلِ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَ لَا يَخْلِطْ أَحَدَهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ وَ يُتِمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيَبْنِي عَلَيْهِ وَ لَا يَعْتَدُّ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ

ص: ۴۸

شاهد در (و لا تنقض الیقین بالشک) است در این عبارت دو تفسیر وجود دارد تفسیر اول این بود که مراد از یقین همان یقین به عدم الاتیان بالاکثر باشد و معنایش این است که فرد یقین دارد که سه رکعت را خوانده است و نمی داند که رکعت چهارم را هم خوانده است یا نه که امام می فرماید باید بعد از نماز یک رکعت نماز احتیاط بخواند.

به این نظریه چهار اشکال شده بود که همه را مطرح کردیم و رد نمودیم.

اما تفسیر دوم این است که مراد از یقین، یقین به برائت است و لا تنقض الیقین یعنی یقین به برائت را با شک به برائت نشکن.

یعنی مطابق مذهب شیعه بنا را بر اکثر بگذاریم و آن رکعت اضافی را به شکل منفصل (در قالب نماز احتیاط) بیاوریم در این صورت به برائت عمل کرده ایم ولی اگر مثل اهل سنت رفتار کنیم و بنا را بر اقل بگذاریم و رکعت مشکوکه را متصلا بخوانیم در اینجا یقین به برائت وجود ندارد زیرا احتمال دارد که رکعت ما رکعت چهارم باشد که در این صورت اگر رکعت

دیگری متصلا بخوانیم نماز ما پنج رکعت شده است و باطل است. از این رو اگر به مذهب شیعه عمل کنیم و آن رکعت را بعد از نماز و به شکل مجزا بخوانیم یقین به برائت حاصل می شود ولی اگر مانند اهل سنت عمل کنیم یقین به برائت حاصل نمی شود زیرا چه بسا من که بین سه و چهار شک داشتم چهار رکعت انجام داده بودم که با اضافه ی یک رکعت پنج رکعت شده باشد.

ص: ۴۹

تعبیر مرحوم صاحب وسائل بعد از ذکر این احتمال چنین است: و یمکن ان یراد بالیقین یقین عدم النقص و الزیاده معا. (یعنی اگر مثل اهل بیت عمل کنیم یقین داریم که نه زیاد کردیم و نه کم زیرا اگر یک رکعت کم بود همان یک رکعت نماز احتیاط آن را جبران می کند و اگر در واقع نمازمان تمام بود آن یک رکعت زیاده که منفصلا انجام شد مشکلی در نماز ایجا نمی کند.)

با این بیان این حدیث دیگر ارتباطی به استصحاب پیدا نمی کند بلکه به یقین به برائت در امتثال مربوط می شود.

یلاحظ علیه:

اولا: یقین به برائت در هیچ کدام حتی در طریقه ی تشیع وجود ندارد. در طریقه ی تشیع احتمال می رود که من چهار رکعت خوانده باشم و باید تشهد و سلام بگویم و نماز را تمام کنم و اگر رکعت سومم باشد بعدش نباید تشهد و تسلیم به جا آورم بلکه باید آن رکعت را متصلا بخوانم از این رو پنجاه درصد احتمال می دهم که تشهد و سلام را در میان رکعات خوانده باشم

بنا به طریق اهل سنت هم که مشکلش بیان شد. بله مشکلات اهل سنت بیشتر است از این رو پنجاه درصد احتمال می رود که آن رکعت اضافه باشد و فرد در واقع چهار رکعت خود را خوانده باشد و با اضافه ی آن رکعت، نمازشان پنج رکعتی شده باشد.

به هر حال در هر دو صورت یقین به برائت حاصل نمی شود.

ثانیا: ظاهرا لا تنقض الیقین بالشک این است که یقین هم اکنون موجود است و امام می فرماید که این یقین را با شک نشکن ولی با این تفسیر یقین الان موجود نیست زیرا باید یکسری اعمال انجام دهیم تا یقین به برائت حاصل شود.

ص: ۵۰

خلاصه اینکه این تفسیر بسیار بعید است.

الموثقه الرابعه: موثقه اسحاق بن عمار

ابواب الخلل فی الصلاه باب ۸

ح ۲: بِإِسْنَادِ الصدوق عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ (امام کاظم ع) إِذَا شَكَكْتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ هَذَا أَصْلٌ (آیا این یک قاعده است؟) قَالَ نَعَمْ

اسحاق و پدرش عمار هر دو فطحی هستند از این رو روایت مزبور موثقه است.

سند صدوق به اسحاق در آخر کتاب (من لا یحضره الفقیه) ذکر شده است و سند او به اسحاق صحیح است و صدوق این روایت را از کتاب اسحاق بن عمار اخذ کرده است و چون بین این دو فاصله است صدوق باید سندش را به آن کتاب ذکر کرده تا مطمئن شویم که این کتاب تحریف نشده است و این کتاب را صدوق نزد استادی فرا گرفته و او هم نزد استادش تا به اسحاق برسد.

در این روایت چند احتمال وجود دارد:

احتمال اول این است که این روایت مربوط به باب شک در رکعات باشد. در این صورت این روایت تقیه صادر شده است زیرا یقین همان اقل است زیرا وقتی شک می کنم سه رکعت خوانده ام یا چهار رکعت، سه رکعت یقینا خوانده شده است.

این احتمال بسیار ضعیف است زیرا حضرت بعدش می فرماید که این اصل است.

احتمال دوم این است همان احتمال دوم را که در صحیحه ی سوم دادیم در اینجا هم مطرح کنیم یعنی لا تنقض الیقین بالبرائه بالشک فی البرائه. یعنی وقتی شک کردی طوری عمل کن که یقین پیدا کنی که برائت حاصل شده است. به این معنا که در باب شکوک مثل اهل بیت عمل کن و آن رکعت اضافه را منفصلا در قالب نماز احتیاط بیاور نه مثل اهل سنت که متصلا یک رکعت اضافه می کنند که چه بسا نمازشان اوی یک رکعت اضافه بوده باطل شده باشد.

یلاحظ علی کلا الاحتمالین: از کجا معلوم که این روایت مربوط به نماز باشد و در نماز هم مربوط به شک در رکعات باشد. صاحب وسائل این روایت را در باب نماز آورده است ولی به قول آیه الله بروجردی این دلیل نمی شود که ما هم مانند صاحب وسائل بگوئیم این روایت منحصر به باب نماز است.

احتمال سوم این است که این روایت مربوط به باب استصحاب است و از تحت این قانون یک مورد استثناء شده است و آن در شک در رکعات است که باید بنا را بر اکثر گذاشت که خودش مورد شک است. (زیرا در باب شک در رکعات اقل متیقن است.)

احتمال چهارم این است که این روایت مربوط به قاعده ی یقین باشد. قاعده ی یقین بود که من جمعه یقین داشتم که زید عادل است و پیش او همسرم را طلاق دادم حال شنبه شک کردم که آیا همان جمعه او عادل بود یا نه. در قاعده ی یقین، دیگر یقین فعلی نیست و فقط شک فعلی است ولی در استصحاب یقین و شک هر دو به قوت خودشان باقی هستند.

این احتمال هم صحیح نیست زیرا این روایت می گوید که هنگامی که شک کردی بنا را بر یقین فعلی بگذار و حال آنکه در قاعده ی یقین دیگر یقینی وجود ندارد و همان یقین سابق از بین رفته است.

الروایه الخامسه: حدیث اربع مائه

امیر مؤمنان در یک مجلس چهارصد حکم شرعی و فرعی و اخلاقی را بیان فرموده است.

صاحب وسائل به جای اینکه یکبار این حدیث را نقل کند آن را از ابتدا تا آخر قطعه قطعه کرده و هر کدام را در جایی ذکر کرده است.

وسائل ج ۱ ابواب نواقض الوضوء باب ۱

ح ۱: -فِی الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیٍّ ع فِی حَدِیثِ الْأَرْبَعِمِائَهِ قَالَ مَنْ کَانَ عَلَی یَقِینٍ فَشَکَّ فَلْیَمْضِ عَلَی یَقِینِهِ سند مرحوم صدوق در خصال (ج ۲ ص ۶۱۰ ح ۱۰) چنین است:

حدثنا أبی رضی الله عنه (ابن بابویه که قبرش در چهار مردان قم است متوفای **۳۲۹**) قال حدثنا سعد بن عبد الله (سعد بن عبد الله قمی متوفای **۲۲۹** یا **۳۰۱**) قال حدثنی محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی عن القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد عن أبی بصیر و محمد بن مسلم عن أبی عبد الله ع قال حدثنی أبی عن جدی عن آبائه ع أن أمیر المؤمنین ع علم أصحابه فی مجلس واحد أربعمائه باب مما یصلح للمسلم فی دینه و دنیاه

همه اتفاق دارند که محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی ثقه است. ولی ابن ولید که از اساتید صدوق است از کتاب محمد بن احمد بن یحیای قمی به نام نوادر الحکمه بیست و هفت نفر را جدا کرده است و گفته است که ما بقی افرادی که در اسناد آن کتاب ذکر شده است صحیح هستند و از جمله کسانی که استثناء کرده است محمد بن عیسی است. بعد از ابن ولید همه او را تخطئه کردند که چرا این فرد را بیرون کرده است و حال آنکه ثقه می باشد. نجاشی می گوید که استادم ابن نوح نیز ابن ولید را تخطئه کرده است.

قاسم بن یحیی بن حسین بن راشد هم فردی که فقط ابن الغضائری او را تضعیف کرده است که تضعیف او هم بی ارزش است.

ص: ۵۳

این این رو روایت مزبور صحیح است.

بهتر است این حدیث را از کمی قبل تر از کتاب خصال نقل کنیم: احسبوا کلامکم من أعمالکم (زبان جزء اعمال شماست و مراقب زبان باشید) لیقل کلامکم إلا فی خیر أنفقوا مما رزقکم الله عز و جل فإن المنفق بمنزله المجاهد فی سبیل الله فمن أیقن بالخلف جاد (کسی که به قیامت یقین داشته باشد در مورد آن کوشش می کند) و سخت نفسه بالنفقه (سخاوتمندانه بخشش می کند) من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین ان شاء الله فردا این حدیث را بررسی می کنیم و می گوئیم که در این حدیث نیز چهار احتمال وجود دارد.

دلالت روایات بر استصحاب ۸۹/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایات بر استصحاب

سخن در دلالت حدیث اربع مائه بر استصحاب بود. امیر مؤمنان در یک مجلس چهارصد حکم شرعی و فرعی و اخلاقی را بیان فرموده است.

وسائل ج ۱ ابواب نواقض الوضوء باب ۱

ح ۱: -فِی الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیٍّ ع فِی حَدِیثِ الْأَرْبَعِمِائَهِ قَالَ مَنْ کَانَ عَلَی یَقِینٍ فَشَکَّ فَلْیَمْضِ عَلَی یَقِینِه

دیروز بحث سندی را مطرح کردیم و اضافه می کنیم که متن خود روایت بیانگر این است که این حدیث از معصوم نقل شده است. در این حدیث هم ذکر چهارصد حکم در یک حدیث علامت این است که این کار فقط از معصوم بر می آید.

این حدیث در کتاب خصال چنین است: من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فإن الشک لا ینقض الیقین شیخ انصاری در رسائل در مقام این است که این قاعده را بر قاعده ی یقین تطبیق کند و برای آن سه دلیل آورده است.

ص: ۵۴

اما بعضی مانند محقق خراسانی این روایت را بر استصحاب تطبیق کرده اند و یک دلیل هم بیشتر نیاورده است.

به نظر ما نه ادله ی قول اول است و نه دلیل مرحوم خراسانی. بله این روایت به استصحاب نظر دارد ولی دلیل آن چیز دیگری است.

شیخ انصاری سه دلیل ارائه کرده است:

دلیل اول: گفتیم که در استصحاب تقدم الیقین شرط نیست ولی در قاعده ی یقین تقدم الیقین شرط است. در استصحاب

ممکن است من در عدالت زید در شنبه شک کنم و هفته ی بعد یقین پیدا کنم که او در جمعه عادل بوده است. ولی در قاعده ی یقین حتما باید یقین قبل باشد و این روایت به تقدم یقین اشعار دارد زیرا عبارت (من کان علی یقین) یعنی یقین مقدم است و این علامت این است که این روایت در صدد بیان قاعده ی یقین است و می گوید که اگر در روز شنبه در عدالت زید در روز جمعه شک کردی نباید به آن شک اهمیت دهی.

یلاحظ علیه: بله در قاعده ی یقین حتما باید یقین قبل باشد و در استصحاب لازم نیست اما غالبا، در استصحاب هم یقین بر شک مقدم است از این رو چه مانع دارد بگوئیم که این حدیث ناظر به مورد غالب باشد. از این رو تقدم یقین بر شک دلیل نمی شود که بگوئیم این حدیث به قاعده ی یقین ناظر است و نه استصحاب.

دلیل دوم: یکی از فرق های قاعده ی یقین با استصحاب این بود که در قاعده ی یقین، متعلق یقین و شک یکی بود هم ذاتا و هم زمانا مثلا من یقین داشتم به عدالت زید در روز جمعه و الان شک دارم به عدالت او در روز جمعه ولی در استصحاب ذاتا یکی هستند ولی زمانا دو تا هستند زیرا یقین دارم به عدالت زید در روز جمعه ولی شک من مربوط به جمعه نیست بلکه مربوط به شنبه است. با این بیان از این روایت استفاده می شود که متعلق یقین و شک یکی است زیرا عبارت (من کان علی یقین فشک) یعنی کسی یقین داشته است و بعد شک کند در همان چیزی که یقین داشته است.

ص: ۵۵

یلاحظ علیه: درست است که این روایت به چیزی نظر دارد که بین یقین و شک وحدت باشد ولی می گوئیم در استصحاب هم چنین وحدتی وجود دارد زیرا عبارت (من کان علی یقین فشک فیه) هم می تواند به چیزی بخورد که هم وحدت ذاتی دارد و هم وحدت زمانی (مانند قاعده ی یقین) و یا به چیزی بخورد که وحدت ذاتی دارد ولی وحدت زمانی ندارد (استصحاب) در هر دو حالت وحدت وجود دارد از این رو حدیث می تواند استصحاب را شامل شود.

دلیل سوم: یکی از فرق های قاعده ی استصحاب با یقین این بود که در استصحاب یقین فعلیت دارد و از بین نرفته است مثلا من در شنبه به عدالت زید شک دارم مطمئن هستم که همان زید در روز جمعه عادل بوده است ولی در قاعده ی یقین خود یقین زائل می شود زیرا در روز شنبه شک دارم که آیا زید در همان روز جمعه عادل بود یا نه. حدیث مزبور ظاهر در زوال یقین است زیرا عبارت (من کان علی یقین فشک) یعنی کسی که یقین داشت و الان شک کرد و یقینش از بین رفته است او باید به همان یقین اول عمل کند و به شک طائی اعتنا نکند.

یلاحظ علیه: این کلام صحیح است ولی عبارت (من کان علی یقین فشک) هم می تواند معنا دهد که (من کان علی یقینا حدوثا فشک حدوثا) و هم می تواند معنا دهد که (من کان علی یقین حدوثا فشک بقاء) در هر حال لازم نیست که یقین به کلی از بین برود. در قاعده ی یقین، یقین به کلی و حدوثا از بین رفته است ولی در استصحاب به کلی از بین نرفته است ولی بقاء از بین رفته است.

بنابراین هر سه دلیلی که شیخ ارائه می کند هم با قاعده ی یقین می سازد و هم با استصحاب.

در مقابل کسانی هم این حدیث را بر استصحاب حمل کرده اند: آنها از جمله محقق خراسانی می فرماید: روایت می گوید: (من کان علی یقین فلیمض علی یقینه) و این دلالت می کند که الان یقینش موجود است از این رو حضرت می فرماید که بر همان یقین عمل کند و واضح است که یقین فقط در استصحاب موجود است ولی در قاعده ی یقین، دیگر یقینی وجود ندارد.

یلاحظ علیه: این دلیل استحسانی است و یقین علاوه بر استصحاب در قاعده ی یقین هم وجود دارد. در قاعده هم یقین است ولی به اعتبار ظرف خودش یعنی همان یقینی که در روز جمعه وجود داشت هرچند الآن از بین رفته است ولی مراد روایت همان یقینی که در ظرف روز جمعه وجود داشته است. از این رو این روایت می تواند به قاعده ی یقین هم ناظر باشد.

در بحث صحیح و اعم خواندیم که بعضی از نسبت ها به زمان نسبت نظر دارد مثلا زید ضارب امس و زید ضارب غدا همه حقیقت است زیرا به اعتبار تلبس است و تلبس زید به ضرب در دیروز و یا فردا حقیقی است. از این رو فلمض علی یقینه به اعتبار ظرفی است که یقین در آن ظرف و زمان وجود داشته است.

نقول: با این وجود این حدیث به استصحاب نظر دارد. زیرا اگر باید کسی را بشناسیم باید ببینیم که او با چه کسی نشست و برخاست دارد. این روایت لحنش شبیه همان صحاح ثلاثه است و عبارت آن شبیه عبارت همان روایات است و هر چهار روایت از یک موضع سخن می گوید.

ص: ۵۷

ثم ان هنا رأیا ثالثا: قائل به این رای می گوید که این حدیث هم استصحاب را شامل می شود و هم قاعده ی یقین را.

مثلا شیخ در کل شیء طاهر قائل است که این حدیث هم قاعده ی طهارت را شامل می شود هم استصحاب را و ان شاء الله این بحث را مطرح می کنیم. هکذا در مورد حدیث فوق بگوئیم که هم استصحاب را شامل می شود و هم قاعده ی یقین را.

یلاحظ علیه: لازمه ی این قول، استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد است. زیرا عبارت (فلیمض) در قاعده ی یقین به این معنا است که بگویم همان یقین حدوثا درست بوده است و در استصحاب یعنی یقین در بقاء هم می توان باقی باشد. حال آیا بین حدوث و بقاء جامعی وجود دارد که بگوئیم لفظ (فلیمض) در جامع استعمال شده است؟ اگر جامعی پیدا شد فبها و الا نمی توان قائل شد که این روایت در هر دو مورد استعمال شده باشد.

و بعباره اخری: در قاعده ی یقین، مکلف کار جدیدی انجام نمی دهد. او در واقع می خواهد همان کار سابق را اصلاح کند و یقین سابقش را دوباره تصحیح کند. ولی در استصحاب، مکلف کار جدیدی انجام می دهد و می گوید که در حال حاضر هم باید همان یقین سابق جاری باشد. واضح است که روایت در مقام انجام نوع دوم است یعنی مکلف را به آینده سوق می دهد و با عبارت (فلیمض علی یقینه) یعنی از این به بعد که شک برای او حاصل شده است همان یقین سابق را جاری و ساری بداند.

ص: ۵۸

الحديث السادس:

وسائل باب ۳ از ابواب احکام شهر رمضان

ح ۱۳: ِ بِإِسْنَادِهِ (یعنی از سند شیخ طوسی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ (متوفای ۲۹۰ و مؤلف کتاب بصائر الدرجات) عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ (قاسان الان جزء ازبکستان و یا تاجیکستان است) قَالَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ (یعنی امام حسن عسکری) وَ أَنَا بِالْمَدِينَةِ أَسْأَلُهُ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ (آخر شعبان) هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا (از نظر قواعد عرب می بایست می گفت او لا ولی چون نویسنده عرب نبود اشتباه کرد) فَكَتَبَ الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَهِ وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَهِ

سند شیخ به محمد بن حسن صفار صحیح است و شیخ این روایت را از کتاب او اخذ کرده است.

شیخ انصاری می فرماید: در میان روایات استصحاب این روایت اوضح است.

در این روایت الف و لام در (الیقین) عهد است نه جنس. تطبیق این روایت به استصحاب به دو گونه است:

استصحاب وجودی: یعنی قبلا اگر شعبان بود و الان نمی دانیم که رمضان شد یا نه در اینجا همان ماه شعبان را استصحاب می کنیم و این نوع استصحاب، استصحاب وجودی است. استصحاب عدمی: یعنی یقین داشتیم رمضان وارد نشده بود الان هم اصل این است که رمضان وارد نشده است.

محقق خراسانی قائل است که این روایت دلالت بر استصحاب ندارد و بدترین روایاتی است که برای استصحاب به آن تمسک شده است. دلیل ایشان روایات دیگر این باب است و می گوید به قرینه ی روایات دیگر این حدیث معنای دیگری می دهد که ارتباطی به استصحاب ندارد و ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام ایشان را بررسی می کنیم.

نکته ای در مورد امام صادق علیه السلام

زمان امام علیه السلام مشابه زمان ما بود؛ عباسی ها با شمشیر آمدند و امویان را از بین بردند ولی مملکت همچنان اموی بود. امویان حدود صد و اندی سال حکومت کردند و در این مدت روایات مجعول را آوردند و افکار مردم را عوض کرده بودند. امام صادق علیه السلام متوجه شد که در این زمان باید زیربنا را از نظر فرهنگی اصلاح کرد از این رو دانشگاه خودش را در مدینه افتتاح کرد و هم قبل از امویان و هم بعد از آنها توانست چهار هزار نفر را تقویت کند از میان آنها، اسامی حدود سه هزار و اندی مسجل شده است. حضرت از سال ۱۱۴ تا ۱۴۸ در عرض ۳۰ سال به پرورش مردم اهتمام داشت و گاه خلفای اموی پای منبر می آمدند و در درس او شرکت می کردند. حضرت علاوه بر فقه و اصول به بیان عقائد و معارف هم پرداخت که نمونه هایی از آنها در توحید صدوق آمده است. امام، علاوه بر این موارد به تدریس علوم تکوینی همانند فیزیک، شیمی و امثال آن نیز پرداخت رساله ی توحید مفضل، رساله ی اهلیجیه و کتاب های جابر بن حیان نمونه هایی از این قبیل است.

باید تلاش کنیم که جوانان ما از لحاظ فرهنگی، دینی و فکری تربیت شوند و در این زمان جهاد فرهنگی برترین جهادها است.

دلالت روایت بر حجیت استصحاب ۸۹/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایت بر حجیت استصحاب

از جمله روایاتی که برای استصحاب به آن استدلال شده است روایت علی بن محمد قاسانی است

ص: ۶۰

وسائل باب ۳ از ابواب احکام شهر رمضان

ح ۱۳: ‍ بِإِسْنَادِهِ (یعنی از سند شیخ طوسی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ (متوفای ۲۹۰ و مؤلف کتاب بصائر الدرجات) عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ (قاسان الان جزء ازبکستان و یا تاجیکستان است) قَالَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ (یعنی امام حسن عسکری) وَ أَنَا بِالْمَدِينَةِ أَسْأَلُهُ عَنِ الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ مِنْ رَمَضَانَ (آخر شعبان) هَلْ يُصَامُ أَمْ لَا (از نظر قواعد عرب می بایست می گفت او لا ولی چون نویسنده عرب نبود اشتباه کرد) فَكَتَبَ الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَةِ وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَةِ

سند شیخ به محمد بن حسن صفار صحیح است و شیخ این روایت را از کتاب او اخذ کرده است.

علی بن محمد قاسانی محل بحث است و فقط احمد بن محمد بن عیسی در مورد او اشکال کرده است ولی نجاشی به این تضعیف اعتنا نکرده است. از این رو روایت او قابل اعتماد است.

تطبیق این روایت به استصحاب به دو گونه است:

استصحاب وجودی: یعنی قبلا اگر شعبان بود و الان نمی دانیم که رمضان شد یا نه در اینجا همان ماه شعبان را استصحاب می کنیم و این نوع استصحاب، استصحاب وجودی است. استصحاب عدمی: یعنی یقین داشتیم رمضان وارد نشده بود الان هم اصل این است که رمضان وارد نشده است.

شیخ انصاری می فرماید: در میان روایات استصحاب این روایت اوضح است ولی محقق خراسانی قائل است که این روایت دلالت بر استصحاب ندارد و بدترین روایاتی است که برای استصحاب به آن تمسک شده است. دلیل ایشان روایات دیگر این باب است و می گوید به قرینه ی روایات دیگر این حدیث معنای دیگری می دهد که ارتباطی به استصحاب ندارد.

مرحوم شیخ می فرماید: متعلق یقین شعبان است و الیقین لا یدخل فیه الشک یعنی الیقین بشعبان لا یدخل فیه الشک یعنی وقتی یقین داشتید شعبان است و بعد شک کردید که رمضان وارد شده است یا نه نباید به این شک اعتنا کنید تا مطمئن شوید که ماه رمضان داخل شده است و هکذا در آخر ماه رمضان، الیقین برمضان لا یدخل فیه الشک یعنی اگر شک کردید که ماه شوال وارد شده است یا نه باید بگوئید که همچنان در ماه رمضان هستید تا یقین کنید که ماه شوال داخل شده است.

ممکن است سؤال شود که چرا حضرت در این حدیث نفرمود لا ینقض بلکه فرمود لا یدخل فیه الشک

جواب آن این است که اگر چیزی بخواهد بشکند باید غیر در آن نفوذ کند و آن را بشکند از این رو دخول شک مقدمه ی نقض یقین است و (لا یدخل) و (لا ینقض) هر دو یک معنا دارد.

آقا ضیاء عراقی: ایشان از اصولین قرن چهاردم است و بعد از مرحوم خراسانی اصولی نجف بوده است. شاگرد ایشان، آیه الله میرزا هاشم آملی تقریرات ایشان را به نام (نهایه الافکار) نوشته اند. محقق عراقی در این کتاب می فرماید: استصحاب شیخ مثبت است. زیرا امساک روی رمضان رفته است و ما در آخر شعبان که یوم الشک است امساک نمی کند بلکه افطار می کند. از این رو اگر بخواهیم امساک را از بین ببریم و افطار کنیم باید موضوع که رمضان است را نفی کنیم. اگر رمضان را به شکل ناقص نفی کنیم خوب است ولی حالت سابقه ندارد و اگر بخواهیم آن را به شک تام نفی کنیم حالت سابقه دارد ولی موضوع نیست.

ص: ۶۲

توضیح ذلک: گاه نفی ما به شکل لیس ناقصه است یعنی در مورد همان وقتی که نمی دانیم رمضان است یا شعبان و ما تصمیم داریم با اجرای استصحاب ثابت کنیم که رمضان (که موضوع است) هنوز نیامده است و می توانیم غذا بخوریم، بگوئیم این جزء سابقا رمضان نبود از این رو حالا ـ هم نیست. این استصحاب حالت سابقه ندارد زیرا این جزء که در سابق وجود نداشت زیرا این جزء یعنی همین وقتی که در آن هستیم و این زمان دیگر در سابق وجود نداشته است و فقط الان به وجود آمده است.

اما اگر به صورت لیس تامه بگوئیم: رمضان نبود حالا هم رمضان نیست. استصحاب محقق می شود ولی این ثابت نمی کند که این وقت خاص هم رمضان نباشد الا علی القول بالاصل المثبت. زیرا عقل می گوید اگر رمضان نیست پس حالا این زمان هم رمضان نیست.

یلاحظ علیه: آقا ضیاء عراقی از راه استصحاب عدمی پیش آمده است و از این رو اشکال فوق مطرح شده است ولی ما از راه استصحاب وجودی جلو می آئیم و مشکل را حل می کنیم. می گوئیم: سابقا شعبان ادامه داشت و الان هم وجود دارد. شعبان سابقا موضوع برای جواز غذا خوردن بود و الان هم ادامه دارد و می توانیم غذا بخوریم.

محقق خراسانی می گوید: متعلق یقین بر خلاف آنچه شیخ گفته است شعبان نیست و نمی توانیم بگوئیم الیقین بالشعبان لا یدخل فیه الشک و هکذا در آخر رمضان نمی توانیم بگوئیم الیقین برمضان لا یدخل فیه الشک بدخول شوال.

ص: ۶۳

ایشـان می گویـد متعلق یقین رمضـان است یعنی روایت می گویـد: الیقین برمضـان لاـ یـدخل فیه الشک. از این رو این روایت اشاره به قاعده الیقین فی شـهر رمضان دارد که عبارت است از قاعده ای که می گوید انسان می تواند در بقیه ی شـهور به ظن عمل کند ولی در ماه رمضان حتما باید یقین به داخل شدن رمضان داشته باشد و با شک در دخول ماه نمی توان روزه گرفت. زیرا شـهر رمضان خصوصـیت خاصـی دارد که در بقیه ی ماه ها وجود ندارد از این رو این روایت هیچ ارتباطی به استصـحاب ندارد.

بعد اضافه می کند: اگر روایات باب را مطالعه کنیم کلام ما واضح می شود.

ح ۶: عنه (شیخ طوسی) عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ صِیَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ بِالرُّؤْیَهِ وَ لَیْسَ بِالظَّن

ح ۱۱: عَنْهُ (شـیخ طوسـی) عَنْ فَضَالَهَ عَنْ سَیْفِ بْنِ عَمِیرَهَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ فِی کِتَابِ عَلِیٍّ ع صُمْ لِرُؤْیَتِهِ وَ أَفْطِرْ لِرُؤْیَتِهِ وَ إِیَّاکَ وَ الشَّکَّ وَ الظَّنَّ فَإِنْ خَفِیَ عَلَیْکُمْ فَأَتِمُّوا الشَّهْرَ الْأَوَّلَ ثَلَاثِینَ

ح ۱۶: عَنْهُ (شـیخ طوسی) عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِیضَهٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّی (با ظن خدا را عبادت نکنید)

یلاحظ علیه: آنچه محقق خراسـانی گفته است با آنچه شـیخ بیان کرده است منافات نـدارد زیرا می گوئیم رمضان بایـد یقینی باشـد و بعـد روزه گرفتن را شـروع کنیم زیرا تـا هنگامی که شک در ورود رمضان داریم از آن طرف یقین به شـعبان داریم از این رو باید به همان یقین عمل کنیم و بعد که یقین به دخول ماه رمضان پیدا کردیم بعد روزه گرفتن را شروع کنیم.

ص: ۶۴

شاید عنوانی که صاحب وسائل به این روایات داده بود علت اشتباه محقق خراسانی شده باشد زیرا صاحب وسائل در عنوان این روایات نوشته است: بَابُ أَنَّ عَلَامَةَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ غَيْرِهِ رُؤْيَةُ الْهِلَالِ فَلَا يَجِبُ الصَّوْمُ إِلَّا لِلرُّؤْيَةِ أَوْ مُضِيِّ ثَلَاثِينَ وَ لَا يَجُوزُ الْإِفْطَارُ فِي آخِرِهِ إِلَّا لِلرُّؤْيَةِ أَوْ مُضِيِّ ثَلَاثِينَ وَ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْيَقِينِ دُونَ الظَّنِّ و حال آنکه نباید ما به عناوینی که صاحب وسائل اتخاذ می کند بسنده کنیم.

الروایه السابعه:

وسائل باب ۷۴ از ابواب نجاسات.

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ (سند شیخ به سعد بن عبد الله قمی صحیح است و شیخ این روایت را از کتاب سعد اخذ کرده است.) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (احمد بن محمد مردد است بین احمد بن محمد بن عیسی و احمد بن محمد بن خالد و هر دو ثقه هستند.) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ (متولد ۱۵۰ و متوفای ۲۲۴) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ (از افاضل تلامیذ امام صادق علیه السلام است) قَالَ سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ إِنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ ثَوْبِي (لباسم را به ذمی عاریه می دهم) وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُدر این روایت یک مشکل وجود دارد که فقط مخصوص باب طهارت است که البته می توان گفت که حضرت در این روایت روی یقین و شک تکیه می کند از این رو میزان شک و یقین است نه طهارت و نجاست.

همچنین می توان از عدم قول به فصل نیز استفاده کرد به این بیان که کسانی که استصحاب را حجت می دانند در همه ی ابواب فقهی حتی باب طهارت حجت می دانند از این رو اجماع مرکب داریم که استصحاب یا حجت نیست مطلقا و یا حجت است مطلقا از این رو اگر بگوئیم این استصحاب مخصوص باب طهارت است آن اجماع مرکب را کنار گذاشته ایم.

در این باب سه روایت دیگر هم هست که مشهور از آن قاعده ی طهارت را متوجه شدند نه استصحاب طهارت را.

نکته: فرق آن دو با هم این است که در قاعده ی طهارت صرف شک موضوع است و اصلا کاری به حالت سابقه نداریم اما در استصحاب طهارت حتما باید حالت سابقه طهارت باشد.

نکته: اگر موضوعی باشد که هم حالت سابقه اش طهارت باشد و هم صرف الشک در طهارت آن وجود داشته باشد در اینجا قاعده ی طهارت مقدم است. زیرا هر جا که موضوع بسیط باشد آن مقدم است بر جایی که موضوع مرکب است و از آنجا که موضوع قاعده ی طهارت بسیط است او بر استصحاب مقدم است هرچند مضمون هر دو یکی می باشد در این مورد اجرای قاعده ی طهارت اقل معونه است. مثلا در بیابانی مشغول حرکت هستم و جهت قبله را نمی دانم در اینجا قاعده ی اشتغال می گوید که باید به هر چهار طرف نماز بخوانم همچنین استصحاب اشتغال هم همین را می گوید ولی اجرای قاعده مقدم است چون اقل معونه است.

سه روایت دیگر:

باب ۳۷ از ابواب النجاسات

ح ۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِيثٍ قَالَ كُلُّ شَیْ‌ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ مشهور این روایت را بر قاعده ی طهارت حمل کرده اند ولی بعضی می خواهند از آن حجت استصحاب را استنباط کنند.

باب ۱ از ابواب الماء المطلق

ح ۵: عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ عَنْ أَبِی دَاوُدَ الْمُنْشِدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ (به نظر ما این راوی حماد بن عیسی است زیرا او از امام صادق روایات کثیره ای دارد.) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ

باب ۴ از ابواب ما یکتسب به

ح ۴: عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَیْ‌ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِیَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ در روایت قبل اختلاف بود که آیا قاعده ی طهارت را می گوید یا استصحاب طهارت را ولی در این روایت بحث در این است که آیا قاعده ی حلیت که بخشی از برائت است را می گوید یا استصحاب حلیت را و فرق آن دو این است که در قاعده ی حلیت صرف الشک کافی است ولی در استصحاب الحلیه حتما باید یک حالت سابقه که حلیت باشد نیز احتیاج است.

ان شاء الله فردا این بحث را ادامه می دهیم و می گوئیم که در این روایات در تطبیق بر استصحاب و غیر آن سه نظر وجود دارد.

دلالت روایت بر حجیت استصحاب ۸۹/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایت بر حجیت استصحاب

گفتیم با سه روایت که شبیه هم هستند بر حجیت استصحاب استدلال شده است و ما بررسی اسناد این روایات را به خوانندگان واگذار می کنیم.

باب ۳۷ از ابواب النجاسات

ح ۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ

باب ۱ از ابواب الماء المطلق

ح ۵: عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَبِي دَاوُدَ الْمُنْشِدِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ (به نظر ما این راوی حماد بن عیسی است زیرا او از امام صادق روایات کثیره ای دارد.) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْمَاءُ كُلُّهُ طَاهِرٌ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ مشهور این روایت را بر قاعده ی طهارت حمل کرده اند ولی بعضی می خواهند از آن حجت استصحاب را استنباط کنند.

باب ۴ از ابواب ما یکتسب به

ح ۴: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ در این روایت بحث در این است که آیا قاعده ی حلیت که بخشی از برائت است را می گوید یا استصحاب حلیت را.

ص: ۶۸

از آنجا که بحث در هر سه روایت به یک شکل است ما فقط در روایات اول بحث می کنیم و آن بحث در دو روایت دیگر هم جاری است.

المعنی الاول للمشهور: مشهور قائلند که روایات اول در مقام افاده ی طهارت ظاهریه می باشد.

طهارت ظاهریه در مقابل طهارت واقعیه است یعنی گاه می گوئیم که غنم بما هو هو پاک است و خنزیر بما هو هو نجس است. در این موارد که حکم روی طبیعت غنم و یا خنزیر رفته است را طهارت و نجاست واقعیه می نامند ولی گاه حکم، روی یک شیء می رود بما هو مشکوک الطهاره و النجاسه آن هم از باب شبهه ی موضوعیه نه شبهه ی حکمیه مثلا می دانم که غنم ذاتا پاک است ولی احتمال می دهم که بدنش با نجاستی آلوده شده باشد در این مورد اگر بگویم که غنم پاک است می گویند که طهارت غنم ظاهریه است.

به بیان دیگر، در طهارت واقعیه موضوع خود شیء است ولی در طهارت ظاهریه موضوع خود شیء نیست بلکه شیء بما هم مشکوک الطهاره و النجاسه موضوع می باشد.

نکته ی دیگر در این روایت این است که این روایات فقط می گوید کل شیء لک طاهر. حال ما از کجا لفظ مشکوک را از این روایت فهمیده ایم و گفته ایم این روایت در مورد مشکوک الطهاره و النجاسه است.

جواب این است که ما مشکوک را از غایت متوجه می شویم (از حتی تعلم انه قذر) یعنی غایت در اینجا قید موضوع است (قید شیء می باشد) و نه قید حکم (قید طاهر نیست) و کانه امام علیه السلام فرموده است: (کل شیء حتی تعلم انه قذر، طاهر) و قید حکم نیست که بگوئیم (کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر).

عین این بیان در روایت سوم جاری می شود به این بیان که دو گونه حلیت داریم یکی حلیت واقعی و دیگری حلیت ظاهری و همان بحث ها در اینجا به عینه جاری می شود. از این رو اگر ندانیم گوشتی خاص خوردنش حلال است یا حرام می توانیم بگوئیم حلال است.

المعنی الثانی لصاحب الفصول: صاحب فصول قائل است که حدیث هم طهارت ظاهری را می رساند و هم استصحاب طهارت ظاهری را.

بیان ذلک: کل شیء یعنی کل شیء مشکوک الطهاره و النجاسه طاهر (تا اینجا قاعده ی طهارت فهمیده می شود) بعد اضافه می کند که این طهارت ادامه دارد (حتی تعلم انه قذر) و این بخش از روایت مفید استصحاب است.

بنابراین صدر روایت قاعده ی طهارت را می فهماند و ذیل آن استصحاب را.

مرحوم رحمه الله در حاشیه ی رسائل این قول را به نراقی استناد می دهد و حال آنکه حق این است که این قول از صاحب فصول است.

این قول چهار اشکال دارد:

الاستصحاب جر الحکم الواقعی لا ـ الظاهری: توضیح ذلک: اساس استصحاب حکم واقعی است یعنی من در ابتدا یقینا وضو گرفتم و مطمئن هستم که واقعا طاهر هستم. بعد شک دارم که آیا آن وضو باقی است یا نه در اینجا همان حکم واقعی را به زمان شک جاری می کنیم. به تعبیر امام رحمه الله استصحاب همان طولانی کردن عمر یقین است.

صاحب فصول با بیان فوق حکم ظاهری را به زمان مشکوک سریان می دهد زیرا در ابتدا طبق قاعده ی طهارت می گوید حکم ظاهری یک شیء این است که طاهر باشد و بعد این حکم ظاهری را به زمان مشکوک سرایت می دهد.

ص: ۷۰

قاعـده ی الطهـاریه مغنیه عن استصـحاب الطهاره:در طهارت ظاهریه احتیاجی به استصـحاب نـداریم. بلکه صـرف الشک کافی است که بتوانیم حکم به طهارت کنیم و در جلسه ی قبل گفتیم که قاعده ی طهارت معونه ی کمتری تا استصحاب دارد به این معنـا که صـرف شک کافی است و دیگر لازم نیست که زمان قبل را به زمان حال بکشانیم و بعـد حکم به طهارت کنیم از این رو قاعده ی طهارت بر استصـحاب طهارت مقدم است زیرا استصحاب طهارت معونه ی زائده می خواهد و به زمان گذشته ای که یقینی باشـد احتیاج دارد بخلاف قاعـده ی طهارت که صـرف شک در آن کافی است که بتوانیم آن را جاری کنیم. از این رو شیخ در رسائل قائل بود که قاعده ی طهارت بر استصحاب طهارت مقدم است هرچند مضمون هر دو یکی باشد.

ان قلت: در روایتی که دیروز مطرح کرده بودیم خواندیم که فردی از حضـرت پرسید که من لباسم را به ذمی دادم و نمی دانم که آن را نجس کرده است یـا نه در آنجـا چرا حضـرت به استصـحاب تمسـک کرد و فرمود: فَإِنَّکَ أَعَرْتَهُ إِیَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَیْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّیَ فِیهِ حَتَّى تَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ چرا حضرت در آنجا به قاعده ی طهارت تمسک نکرد.

قلنا: ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب آن را مطرح می کنیم.

یلزم منه اسـتعمال لفظ واحـد فی اکثر من معنی: صاحب فصول باید طاهر را دو جور معنا کند. اگر طاهر جزء قاعده ی طهارت است بایـد بگوید که کل شـیء طاهر یعنی هر چیزی پاک و طاهر است و اگر به معنای قاعده ی استصـحاب باشد معنایش این است که (مسـتمر طهارته) و دیگر به معنای پاک است نمی باشـد و اسـتعمال لفظ واحـد در بیش از یک معنا محال است. یلزم کون الغایه قیدا للموضوع و قیدا للحکم: اگر این روایت قاعده ی طهارت را می رساند باید (شـیء) را در (کل شـیء) به شـیء مشـکوک معنا کنیم و در صورتی می توانیم شـیء را به شـیء مشـکوک تفسـیر کنیم که حتی را قیـد موضوع بدانیم و بگوئیم (کل شـیء حتی تعلم انه قذر طاهر) ولی اگر بخواهیم از این روایت استصـحاب را اسـتفاده کنیم در اینجا (حتی) قید حکم می شود یعنی (کل شـیء طاهر) و این حکم به طهارت مسـتمر (حتی تعلم انه قذر). از این رو مطابق تفسیر صاحب فصول لازم می آید که شیء واحد هم قید موضوع باشد و هم قید حکم که محال است.

المعنی الثالث للصاحب الکفایه: صاحب کفایه این کلام را بسیار مجمل و فشرده بیان کرده است.

ایشان می خواهد بگوید: صدر حدیث در مقام بیان طهارت واقعیه است (نه ظاهری که صاحب فصول می گفت) و ذیل در مقام استصحاب این طهارت واقعیه می باشد. ایشان با این بیان از اشکالاتی که به صاحب فصول وارد بود فرار کند. صدر روایت طهارت واقعیه را بیان می کند یعنی خداوند می فرماید که من در عالم آفرینش بجز نجاسات همه چیز را پاک آفریدم.

بعد اضافه می کند: ذیل حدیث (حتی تعلم انه قذر) بیانگر استصحاب طهارت واقعیه است زیرا اگر حضرت می خواست غایت طهارت واقعیه را بیان کند می بایست می فرمود: (کل شیء طاهر حتی یلاقی نجاسا.) از این رو چون تعبیر امام به شکل دیگری است او در مقام بیان چیز دیگر می باشد و آن این است که اگر شک کردی آنی که ذاتا پاک بود نجس شده است یا نه باید بگوئی که طاهر است تا یقین پیدا کنی نجس شده است که همان استصحاب طهارت واقعیه است.

با این توضیح دیگر آن چهار اشکال متوجه صاحب کفایه نیست. مثلا در اشکال اول گفتیم که استصحاب جر طهارت واقعیه است نه ظاهریه و صاحب کفایه هم می گوید که استصحاب جر طهارت واقعیه است. همچنین در اشکال دوم گفتیم که با وجود طهارت ظاهریه دیگر جای استصحاب نیست که محقق خراسانی می گوید من سخن از طهارت واقعیه می کنم نه ظاهریه و هکذا.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام ایشان را مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

ص: ۷۲

دلالت روایت بر حجیت استصحاب ۸۹/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت روایت بر حجیت استصحاب

گفتیم با سه روایت که شبیه هم هستند بر حجیت استصحاب استدلال شده است.

باب ۳۷ از ابواب النجاسات

ح ۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ دو روایت دیگر هم مشابه همین هستند. از آنجا که بحث در هر سه روایت به یک شکل است ما فقط در روایات اول بحث می کنیم و آن بحث در دو روایت دیگر هم جاری است گفتیم که در این روایت چهار قول وجود دارد و در جلسه ی قبل سه قول را مطرح کردیم.

نظریه ی دوم را که مطرح کرده بودیم (نظریه ی صاحب فصول) یک ان قلتی را مطرح کردیم که عبارت بود از اینکه در روایتی که سابقا خواندیم گذشت که که فردی از امام سؤال کرد که من لباسم را به ذمی دادم و نمی دانم که آن را نجس کرده است یا نه در آنجا چرا حضرت به استصحاب تمسک کرد و فرمود: فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ چرا حضرت در آنجا به قاعده ی طهارت تمسک نکرد.

جواب آن را امروز ذکر می کنیم و آن این است که قاعده ی طهارت بر استصحاب خود قاعده ی طهارت است. کما اینکه قاعده ی اشتغال حاکم است بر استصحاب خود قاعده ی اشتغال (آنها که می گویند بر استصحاب طهارت مقدم است آنها یک کلمه را حذف می کنند و آن این است که بر استصحاب قاعده ی طهارت مقدم است.)

ص: ۷۳

توضیح ذلک: من در سابق شک داشتم که لباسم پاک بود یا نجس و در آن قاعده ی طهارت جاری کردم. حال در زمان متاخر شک دارم که آیا نجس است یا نه در اینجا هم می توانم دوباره ی قاعده ی طهارت را جاری کنم و هم آنکه آن قاعده ی طهارتی که در سابق جاری کرده بودم را استصحاب کنم. در این صورت واضح است که اجرای قاعده ی طهارت راحت تر است از اینکه قاعده ی طهارت را از سابق به زمان حال آن هم به وسیله ی استصحاب بکشم در اینجا قاعده ی طهارت بر استصحاب خود قاعده ی طهارت مقدم است.

بنابراین قاعده ی طهارت بر استصحاب طهارت مقدم نیست و در روایت مزبور امام استصحاب طهارت می کند که یقینا بر قاعده ی طهارت مقدم است.

المعنی الثالث للصاحب الکفایه: ایشان می بگوید: صدر حدیث در مقام بیان طهارت واقعیه است (نه ظاهری که صاحب فصول

می گفت) و ذیل در مقام استصحاب این طهارت واقعیه می باشد. ایشان با این بیان از اشکالاتی که به صاحب فصول وارد بود فرار کند. صدر روایت طهارت واقعیه را بیان می کند یعنی شارع می فرماید که من در عالم آفرینش بجز نجاسات همه چیز را پاک آفریدم و (شیء) در حدیث مزبور (کل شیء) یعنی هر چیزی که در عالم خلق شده است.

حال این طهارت واقعیه ی دو غایت می تواند داشته باشد:

یکی این است که این طهارت تا زمانی باقی است که به نجاستی برخورد کند و قذر شود و معنای حدیث چنین است: کل شیء طاهر حتی یلاقی قذرا. دوم اینکه طهارت واقعی در قالب شک در آید یعنی شک کنیم که آیا آن شیء طاهر با چیز نجسی برخورد کرده است یا نه (یعنی شک کردیم که آیا آن غایت محقق شده است یا نه از این رو معنای حدیث چنین است: کل شیء طاهر حتی تعلم انه یلاقی قذرا و می بایست قید تعلم را اضافه کنیم.

ص: ۷۴

حال امام علیه السلام در حدیث مزبور قید تعلم را اضافه کرده است از این هر دو قاعده ی از حدیث استفاده می شود یکی اینکه اصل در اشیاء طهارت است و دوم اینکه اگر شک کردیم با نجاست ملاقت کرده است یا نه همان طهارت واقعی را استصحاب می کنیم تا علم پیدا کنیم که نجس شده است.

بنابراین غایت طهارت واقعی مذکور نیست ولی غایت طهارتی که شک داریم با نجس ملاقات کرده است یا نه در این حدیث ذکر شده است.

با این توضیح دیگر آن چهار اشکال متوجه صاحب کفایه نیست. مثلا یکی از اشکالات این بود که با وجود قاعده ی طهارت چه نیازی به استصحاب قاعده ی طهارت است. که صاحب کفایه در جواب می گوید که من استصحاب طهارت واقعی می کنم نه استصحاب قاعده ی طهارت را

یلاحظ علیه:

اولاـ احادیثی که در مقام بیان طهارت واقعی اشیاء هستند هیچ وقت به شکل عام این کلام را بیان نمی کنند. روایات هرگز لفظ شیء را به شکل مجمل بیان نمی کند بلکه انگشت روی انواع می گذارد. مثلا می گویند الغنم طاهر، الکلب و الخنزیر نجس و یا خلق الماء طهورا و یا خلق الله التراب طهورا و امثال آن. از این رو وقتی در روایت فوق شیء استعمال شده است اقرب این است که حدیث در مقام بیان طهارت ظاهری است نه واقعی

ثانیا: محقق خراسانی غایت را از صدر روایت جدا کرد زیرا غایت طهارت واقعی را ذکر نکرده است زیرا گفته است که غایتِ طهارت واقعی این است: حتی یلاقی نجاسا و گفت چون در روایت آمده است حتی تعلم قذرا که معنایش این است حتی تعلم انه یلاقی نجسا از این رو این غایت طهارت ظاهری است. و حال آنکه ظاهر روایت این است که غایت در آن برای صدر باشد. حال که غایت، غایت برای صدر است و غایت در مقام بیان قاعده ی طهارت است از این رو صدر هم در مقام بیان قاعده ی طهارت است نه استصحاب.

ثالثا: در این روایت یک بار لفظ طاهر استفاده شده است و محقق خراسانی آن را دو گونه معنا می کند. در ابتدا می گوید که کل شیء طاهر یعنی کل شیء بالذات طاهر. یعنی مراد از آن طهارت واقعی است بعد می گوید و هذه الطهاره مستمر الی ان تعلم انه قذر. در این جا به معنای مستمر الطهاره آمده است. لازمه ی آن این است که یک کلمه در اکثر از معنا استعمال شده باشد.

المعنی الرابع للصاحب الکفایه فی حاشیته علی الرسائل: ایشان در این قول قائل است که این روایت هم طهارت واقعیه را بیان می کند، هم استصحاب طهارت واقعیه را و هم قاعده ی طهارت را.

ایشان می گوید: صدر روایت در مقام بیان قاعده ی اجتهادیه است یعنی اصل در اشیاء طهارت است. ذیل روایت هم استصحاب طهارت را می گوید و از روایت قاعده ی طهارت هم فهمیده می شود.

طهارت واقعیه ی اشیاء و استصحاب طهارت را در قول سوم ایشان بیان کردیم (طهارت واقعی از صدر و استصحاب طهارت واقعیه از ذیل حدیث استفاده می شود) و اینک فقط باید سومی را بیان کنیم که قاعده ی طهارت است و آن این است که هر وقت در طهارت و نجاست چیزی شک کنیم این قاعده جاری می شود به دلیل اینکه صدر روایت اطلاق احوالی دارد:

توضیح ذلک: الاطلاق علی قسمین اطلاق افرادی و اطلاق احوالی.

اطلاق افرادی: مثلا در اعتق رقبه لفظ رقبه اطلاق افرادی دارد و کل فرد فرد را شامل می شود

ص: ۷۶

اطلاق احوالی: مثلا در اکرم زیدا هر چند اطلاق افرادی متصور نیست. ولی اطلاق احوالی هست یعنی اکرمه سواء کان معمما او غیر معمما سواء کان جالسا او قائما و هکذا. این نوع اطلاق حتی در اعلام هم جاری است.

اذا علمت هذا صدر روایت می گوید کل شیء طاهر سواء کان مشکوک الملاقاه مع النجس او لا. به دلیل این اطلاق احوالی از طاهر قاعده ی طهارت هم فهمیده می شود. مثلا در هواپیما دستشویی آن پاک است سواء اینکه کافری در آن رفته باشد یا نه و یا شک کنیم که رفته است یا نه (مشکوک الطهاره و النجاسه باشد) در هر حال دستشویی ذاتا پاک است.

ظاهرا این نظریه نزد محقق خراسانی صحیح نبوده است و الا این را در کفایه ذکر می کرد و حال آنکه او در کفایه نظریه ی سوم را ذکر کرده است.

نقول: این کلام صحیح نیست زیرا شارع که می فرماید: کل شیء، شیء بما هو مشکوک الطهاره و النجاسه را اراده می کند یا شیء بما هو هو را؟ اگر اولی را بگوید می شود قاعده ی طهارت و اگر دومی را بگوید می شود طهارت واقعی و هر دو را نمی شود با هم لحاظ کرد.

ثانیا: سابقا در توضیح اطلاق گفته بودیم که الاطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود. یعنی اطلاق می گوید ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع برای حکم است مثلا در اکرم عالما، عالم تمام الموضوع است.

حال اگر نمی توانیم از باب جمع بین القوید بگوئیم اکرم عالما سواء کان جالسا او قائما او معمما او غیر ذلک. بنابراین اطلاق احوالی چون از باب جمع بین القیود است برای ما قابل قبول نیست.

تم الکلام فی ادله الاستصحاب.

نظر شیخ در تعریف استصحاب ۸۹/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر شیخ در تعریف استصحاب.

شیخ در فرائد یازده قول در حجیت استصحاب نقل کرده است. ما از میان این قول هفت قول را که مهمتر است انتخاب کرده ایم و آنها را مورد بررسی قرار می دهیم. در میان این اقوال پنج قول را از امروز مورد بررسی قرار می دهیم و دو قول دیگر را به بخش تنبیهات باب استصحاب موکول می کنیم.

قول اول: شیخ انصاری می فرماید: استصحاب در شک در رافع حجت است ولی در شک در مقتضی حجت نیست. (گاه اقتضای یک شیء محرز است مثلا می دانیم حیوانی مانند فیل می تواند پنجاه سال عمر کند ولی احتمال می دهیم در بیست سالگی او بر اثر نوعی بیماری از بین رفته باشد این از باب شک در رافع است. گاه در استعداد و اقتضای شیء شک می کنیم مثلا حیوانی در طویله است که نمی دانیم تا چه مدت می تواند زنده باشد مثلا اگر فیل باشد می تواند مدتها زنده باشد ولی اگر پشه باشد چند روز بیشتر زنده نیست. این از باب شک در مقتضی است.)

مثال دیگر: گاه چراغی روشن بود و من شک دارم که الان هم روشن است یا نه. در این مورد گاه می دانم که به اندازه ی کافی نفت دارد ولی شک دارم بادی آن را خاموش کرده است یا نه. این از باب شک در رافع است. ولی گاه شک دارم که آیا به اندازه ای نفت دارد که ده ساعت روشن باشد یا نه مثلا نمی دانم روغن دانش پر از نفت است یا نیمه پر می باشددر اینجا شک در مقتضی می باشد.

ص: ۷۸

قول دوم: در شک در رافع هم همه جا استصحاب حجت نیست. اگر شک در اصل وجود رافع باشد حجت است مثلا من وضو دارم و نمی دانم آیا حدثی از من سر زده است یا نه در اینجا طهارت را استصحاب می کنم ولی گاه شک در رافعیه الموجود است مثلاـ بللی از من خارج شده که مردد است بین بول و وذی که اگر بول باشد رافع است ولی اگر وذی باشد رافع نیست. در این صورت استصحاب حجت نیست.

قول سوم: استصحاب مطلقا حجت است مگر در جایی که غایت مجمل باشد. مثلا شارع فرموده است اتموا الصیام الی اللیل و لیل مجمل است که آیا مراد از آن غروب شمس است و یا ذهاب حمره ی مشرقیه است در اینجا نمی توان استصحاب کرد.

قول چهارم: استصحاب در احکام تکلیفیه جاری است ولی در احکام وضعیه جاری نمی باشد. مثلا شک دارم که آیا در زمان غیبت نماز جمعه واجب است یا نه در اینجا چون وجوب حکم تکلیفی است می توان استصحاب کرد ولی در شک در سببیت، جزئیت، شرطیت، مانعیت و امثال آن استصحاب جاری نیست.

توضیح و تبیین: حکم تکلیفی عبارت از حکمی که گاه وجوبش مطلوب است و گاه عدمش و در هر دو صورت تفاصیلی وجود دارد ولی حکم وضعی در اکثر کتاب های اصول تعریف نشده است. تعریف آن این است: انشاء حکم لیس فیه اقتضاء و لا تخییر.

با کلمه ی اقتضا، حرمت، کراهت، وجوب و استحباب خارج شده است و با قید و لا تخییر اباحه خارج می شود.

ص: ۷۹

قول پنجم: حکم شرعی بر دو قسم است: گاه حکم شرعی را از عقل استفاده می کنیم و گاه از شرع. مثلاـ گاه شارع می فرماید: الماء طاهر الا اذا تغیر طعمه و لونه... و گاه حکم شرع را از عقل استفاده می کنیم مثلا عقل حاکم است بر اینکه اقوی المتزاحمین را باید اخذ کنیم مثلا اگر دو نفر در حال غرق هستند و ما فقط می توانیم یک نفر را نجات دهیم در اینجا عقل می گوید که مهمتر را باید از غرق شدن نجات دهیم. حال این قول می گوید که اگر حکم شرعی را از شرع (کتاب و سنت) اخذ کردیم آن را می توان استصحاب کرد ولی اگر از شرع اخذ کردیم آن را نمی توانیم استصحاب کنیم.

اینک به تفصیل این پنج قول می پردازیم و در بحث تنبیهات دو قول دیگر را مطرح می کنیم که فقط به اختصار به قول ششم اشاره می کنیم:

قول ششم: بین حکم شرعی و بین حکم جزئی و موضوعات خارجیه فرق است. اگر حکم شرعی کلی مشکوک شد، آیه الله خوئی تبعا للنراقی می گوید که این قابل استصحاب نیست و استصحاب در احکام شرعیه ی کلیه شبیه قیاس است. بله در احکام جزئیه و موضوعات خارجیه مانند حیات زید استصحاب راه دارد. (ان شاء الله این قول را تبعا لمحقق الخراسانی در تنبیه دوم می خوانیم) مثلاـ محقق خراسانی قائل است که الماء الذی ارتفع تغیره بنفسه که مشهور در آن استصحاب نجاست می کنند استصحاب جاری نیست.

اذا عرفت هذا فلنبحث کل واحد منها

اما التفصیل الاول: التفصیل بین الشک فی المقتضی و الشک فی الرافع.

شیخ به این قول قائل است. اصطلاح مقتضی و رافع در ابتدا توسط مرحوم محقق در کتاب معارج الاصول به کار برده شده است.

علاوه بر این مقتضی و رافع در عالم تکوین فراوان است (همانند مثال چراغ و یا مثال فیل و پشه) اما مثال شرعی آن هم زیاد است مثلا گاهی از ادله متوجه می شویم که حکمی دائما وجود دارد الی ان یرفعه الرافع مانند بیع و نکاح که بیع انشاء تملیک است و مادامی که رافع نیاید مثلا فرد آن را نفروشد و یا بیع فسخ نشود این ملکیت باقی است و هکذا علقه ی زوجیت ما دامی که مانعی مانند طلاق بیاید باقی است. ولی گاه در اقتضای بقاء شک داریم مثلا فردی مغبون و در فسخ مسامحه کرده است و یک روز گذشت و نمی داند آیا هنوز خیار برای او باقی است یا نه. مدرح خیار فسخ لا ضرر است و لا ضرر در روز اول انجام گرفت و اگر فرد همان روز مسامحه نمی کرد می توانست مطابق لا ضرر به خیار عمل کند حال او فسخ نکرده است و ما شک می کنیم که آیا هنوز خیار غبن باقی است یا نه. در این حال اگر میزان لا ضرر باشد دیگر خیار غبن باقی نیست زیرا در روز اول ضرر منتفی شده است.

هذا تبیین الشک فی المقتضی و الرافع.

اکنون ضابطه ای کلیه در مورد شک در مقتضی و رافع بیان میکنیم: کل حکم او موضوع لو ترک لبقی بحالهما. مانند نکاح که اگر کسی کاری نکند همچنان باقی است مثلا ما دامی که زوج طلاق را جاری نکند همچنان نکاح به حال خود باقی است این از باب شک در رافع است. ولی کل حکم او موضوع ربما ینتهی عمره و بقائه لو ترک مانند خیار فسخ که اگر روز اول استفاده نشود مهلتش تمام می شود و دیگر احتیاج را وجود رافع ندارد این از باب شک در مقتضی است.

ص: ۸۱

دلیل شیخ: شیخ بر مدعای خود دو دلیل آورده است ولی صاحب کفایه هر دو را یکپارچه کرده است.

دلیل اول: التمسک بماده النقض.

نقض در لغت عرب به معنـای رفع الهیئه الاتصـالیه است کنقض الحبل فی قوله تعالی: (وَ لا تَكُونُوا كَالَّتی نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكاثـا) (نحل ۹۲) بعـد اضـافه می کنـد که این معنـای در یقین موجود نیست زیرا یقین حـالت اتصالیه نـدارد تا قابل نقض باشد. بعد می فرماید: اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی. یعنی حال که یقین هیئت اتصالیه ندارد (مانند کاغذ و یا حبل نیست که هیئت اتصـالیه دارد و می توان آن را از بین برد) می گوئیم که آوردن نقض در مورد یقین، مجاز است و بایـد سـراغ اقرب المجازات برویم که عبارت است از آنی که مقتضی دارد و شک ما در رافع است. ولی جائی که اصلا نمی دانیم اقتضای بقا دارد یا نه (شک در مقتضی) این ابعد المجازات است.

یلاحـظ علیه: بما قاله صاحب الکفایه. نقض به معنای رفع هیئت اتصالیه نیست بلکه نقض به معنای رفع امر محکم و مبرم اسـت و اتفاقا یقین و عهد و پیمان همه محکم هسـتند از این رو می گویند: نقض یقینه یا نقضـی عهده و میثاقته. بنابراین نسبت نقض به یقین حقیقت است نه مجاز.

دلیـل اینکـه نقض بـه معنـای رفـع هیئـت اتصـالیه نیست این است که گفتن نقضت الحجر غلـط است و حـال آنکه حجر هیئت اتصالیه دارد.

حـال که چنین شـد تمـام عبـارت شـیخ بی اسـاس می شود زیرا ایشـان هر چه گفته است را بر پایه ی معنایی که از نقض اراده کرده بود استوار ساخته بود.

ص: ۸۲

دلیل دوم شیخ: التمسک بهیئه النهی فی لا تنقض.

هیئت لاـ تنقض که می گوید یقین را با شک نشکن تکلیف به محال است زیرا وقتی شک می آید یقین از بین رفته است و چگونه می توان یقین را حفظ کرد بنابراین باید بگوئیم که نهی روی یقینی رفته است که به معنای متیقن است یعنی وضو را نشکن، نکاح را نشکن و هکذا. حال می پرسیم که کدام متیقن به لاـ تنقض نزدیک تر است؟ واضح است که متیقنی که اقتضایش را احراز کرده ایم و فقط شک در رافع داریم به لاـ تنقض نزدیک است تا متیقنی که اصل استعداد و اقتضایش را احراز نکرده ایم.

یلاحظ علیه: بما فی الکفایه

همان گونه که نهی از حفظ کردن یقین محال است، به همان مقدار هم نهی از حفظ متیقن محال است زیرا اگر متیقن حکم است، بقایش به دست شارع است نه به دست من و تا ناسخ نیاید آن حکم باقی است و اگر متیقن امر تکوینی است بقایش به دست تکوین است نه من.

حال که هر دو محال شد می گوئیم که مراد از حفظ یقین، حفظ آثار یقین است. یعنی اگر ما یقین داشتیم که وضویمان باقی است نماز می خواندیم از این رو حفظ آثار یقین این است که با همان وضویی که شک دارم باقی است یا نه بروم نماز بخوانم.

ان قلت: صاحب کفایه می گوید اگر بگوئیم که آثار یقین را حفظ کنیم لازم می آید که حدیث لا تنقض منحصر بشود به قطع موضوعی یعنی جایی که اثر مال خود قطع است (یعنی بگویم خدایا هر موقع یقین داشته باشم زید زنده است یک درهم انفاق کنم.)

قلت: مراد از این یقین، موضوعی نیست بلکه طریقی است یعنی مراد آثار خود وضو است نه آثار خود یقین. (اگر آثار خود یقین باشد قطع موضوعی می شود).

ان شاء الله فردا بحث پیرامون این تفصیل را ادامه می دهیم.

تفاصیل فی الاستصحاب ۸۹/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفاصیل فی الاستصحاب.

مرحوم شیخ قائل بود که در استصحاب اکثر استعداد و اقتضای متیقن احراز نشود نمی توانیم آن را استصحاب کنیم ولی اگر استعداد و اقتضای شیء احراز شود و شک در رافع باشد آن را می توان استصحاب کرد.

دلیل شیخ: شیخ بر مدعای خود دو دلیل آورده بود که در جلسه ی قبل بیان کردیم و در آن دو دلیل گاه به ماده ی نقض و گاه به هیئت لا تنقض استدلال کرده بود.

یلاحظ علیه بما نقول: چهار روایت را مثال می زنیم که برای استصحاب به آنها استدلال شده است ولی در آنها لفظ نقض نه بمادته و نه بهیئته استفاده نشده است:

در صحیحه ی سوم زراره است و یتم علی الیقین و یبنی علی الیقین و لا یعتد بالشک در حدیث اربع مائه آمده است: من کان علی یقین ثم شک فلیمض علی یقینه. بله در ذیل آن آمده است فان الشک لا ینقض الیقین ولی ذیل نمی تواند صدر را مقید کند زیرا آن تجزیه و تحلیلی که شیخ کرد عالمانه و با دقت عقلی است و عرف به این نوع موشکافی توجه ندارد. برای مقید کردن باید قرینه ای باشد که عرفیه باشد و عرف آن را متوجه شود مانند رایت رجلا فی الحمام که عبارت فی الحمام نشان می دهد که مراد از اسد، رجل شجاع است. مضافا بر اینکه تحلیل شیخ را قبول نداریم. روایت عبد الله بن سنان در مورد عاریه دادن لباس به ذمی: اعرته ایاه و هو طاهر و لم یستیقن انه قد نجسه فلا باس ان تصلی فیه حتی یستیقن بله مورد این روایت از باب شک در رافع است ولی واضح است که مورد، مخصص نیست. روایت قاسانی: الیقین لا یدخل فیه الشک. بله در ذیل این روایت لا تنقض آمده است ولی آن نمی توان اطلاق روایات را مقید کند به همان دلیلی که در حدیث دوم بیان کردیم.

ص: ۸۴

در همه ی این روایات نامی از نقض ینقض برده نشده است و همه ی این روایت هم شک در مقتضی را شامل می شود و هم شک در رافع را.

ثم ان المحقق الهمدانی (آیه الله حاج آقا رضا همدانی صاحب کتاب مصباح الفقیه) اید مقاله الشیخ فی حاشیته علی الرسائل (و شیخ انصاری استاد او بود) ایشان در حاشیه ی خود به نام حواشی الرضویه علی الفوائد المرتضویه می گوید: مراد از یقین

در لا ـ تنقض الیقین کـدام یقین است؟ اگر یقین سـابق باشـد آن یقین هم بـاقی است مثلا من یقین داشـتم که قبل از آفتاب وضو داشتم و الان هم یقین دارم که قبل از آفتاب وضو داشتم. این یقین هنوز در زمان خودش باقی است و شک من به زمـان دیگری تعلق گرفته است. از این رو مراد از یقینی که نبایـد آن را بشـکنم، یـک یقین تقـدیری است یعنی شـارع در حال شک یقینی را فرض می کند و می گوید آن را نباید بشـکنی به این معنا که اگر اخذ به حالت سابقه کنیم این یقین تقدیری را نشکسته ایم ولی اگر به حالت سابقه اخذ نکنیم در واقع این یقین تقدیری را شکسته ایم.

بعد از ذکر این مقدمه می گوید: یقنینی را که اسـتعدادش را احراز کنیم و در رافع فقط شک داشـته باشیم این یقین لیاقت اخذ کردن دارد ولی یقینی را که اصل اسـتعداد و اقتضایش هنوز ثابت نشده است این یقین ضـعیف است و عرفیت ندارد که آن را دوباره مورد اعتبار و توجه قرار دهیم و به زمان حال که زمان شک است بکشانیم.

ص: ۸۵

یلاحظ علیه بامرین:

الاول: فرمایش محقق همدانی با روایات تطبیق نمی کند. زیرا ظاهر روایات همان یقین اول است زیرا در روایات آمده است: (فلیمض علی یقینه) و یا مثلا در صحیح زراره آمده است: (فانه کان علی یقین من وضوئه و لا ینبغی ان تنقض الیقین) و الف و لام در عبارت (الیقین) عهد ذکری است و مراد از آن همان یقین سابق است و اینکه محقق همدانی دو یقین درست کرده است مخالف ظاهر روایات است.

الثانی: ایشان خواست کلام شیخ را درست کند ولی یکی از پایه های استصحاب را از بین برد که عبارت است از: یشترط فی جریان الاستصحاب وحده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه بالغاء الزمان. ایشان با بیانی که فرموده است استصحاب را به سمت قیاس کشانیده است. قیاس این است که مقیس غیر از مقیس علیه است مثلا خمر حرام است و ما نبیذ را هم به آن قیاس کنید. ولی در استصحاب بین قضیه ی متیقنه و مشکوکه وحدت است و فقط تفاوت آنها این است که از نظر زمانی با هم متفاوت هستند و ایشان که یقینی را که باید به زمان مشکوک بکشانیم را غیر از یقین سابق می داند و یک یقین فرضی را به زمان حال می کشاند و ایشان در واقع وحدت بین متیقن و مشکوک را از بین برده است.

التفصیل الثانی للمحقق السبزواری: ایشان در سال ۱۰۹۹ فوت کرده است. ایشان در بیان استصحاب قائل به تفصیل دیگری شده است و آن اینکه در شک در رافع هم همه جا استصحاب حجت نیست. اگر شک در اصل وجود رافع باشد حجت است مثلا من وضو دارم و نمی دانم آیا حدثی از من سر زده است یا نه در اینجا طهارت را استصحاب می کنم ولی گاه شک در رافعیه الموجود است مثلا بللی از من خارج شده که مردد است بین بول و وذی که اگر بول باشد رافع است ولی اگر وذی باشد رافع نیست. در این صورت استصحاب حجت نیست. زیرا در استصحاب آمده است که لا تنقض الیقین بالشک و در این مورد من شک ندارم بلکه یقین به خروج بلل دارم و در این مورد شک نیست بله این بلل مردد است بین بول و مذی. و یا مثلا در حال نماز اگر خون دماغ شوم نمی توانم بقاء نماز را استصحاب کنم زیرا به وجود خون دماغ یقین دارم هرچند شک دارم که آیا به گونه ای است که استمرار نماز را به هم می زند یا نه. بله اگر در اصل وجود رافع شک کنم استصحاب در آن راه دارد ولی اگر شیئی در خارج هست در اینجا یقین به یقین نقض شده است ولی شد دارم که نوع این یقین دوم چگونه است.

ص: ۸۶

یلاحظ علیه: این کلام در شان محقق سبزواری نیست. زیرا یقین دوم ضد یقین سابق نیست بلکه این یقین با یقین سابق پنجاه درصد ملائم است یقینی که یقین سابق را از بین می برد یقینی است که صد در صد با آن مخالف باشد مثل جائی که من بعد از یقین به وضو یقین به خروج بول پیدا کنم. یقین به خروج بلل نمی تواند ناقض یقین سابق باشد زیرا در هر حال من شک داریم که این بلل آیا می تواند ناقض باشد یا نه و من شک داریم که باز وضو دارم یا نه؟

التفصیل الثالث: استصحاب مطلقا حجت است چه از باب شک در رافع باشد و چه از باب شک در رافعیت موجود و حتی می تواند در شک در مقتضی هم حجت باشد و فقط یک جا استثنا شده است و آن جای است که غایت مجمل باشد. مثلا شارع فرموده است اتموا الصیام الی اللیل و لیل مجمل است که آیا مراد از آن غروب شمس است و یا ذهاب حمره ی مشرقیه است در اینجا نمی توان استصحاب کرد.

دلیل این تفصیل: زیرا استصحاب در جایی است که خارج برای ما روشن نباشد و محیط خارج ابهام داشته باشد مثلا نمی دانم بول کردم که وضویم باطل شده باشد یا نه. زید زنده است یا نه و امثال آن. در ما نحن فیه خارج در هاله ی ابهام نیست زیرا قرص خورشید یقینا زیر افق رفته است و حمره ی هم هنوز در مشرق باقی است.

ما اگر استصحاب جاری کنیم در واقع می خواهیم لغت درست کنیم یعنی می خواهیم بگوئید مراد از لیل ذهاب خورشید نیست بلکه مراد ذهاب الحمره المشرقیه است و این کار شدنی نیست و با استصحاب نمی شود معنای لغوی چیزی را روشن کرد.

نقول: کلام قائل به این قول کاملا متین و قابل قبول است از این رو استصحاب نهار و لیل باطل است مگر اینکه استصحاب، حکمی باشد.

تفاصیل فی تعریف الاستصحاب ۸۹/۰۷/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاصیل فی تعریف الاستصحاب.

در بحث دیروز در بیان تفصیل محقق خوانساری گفتیم که اگر شک در بقای حکم مستند به اجمال غایت باشد نمی توانی استصحاب کنیم. مثلا شارع فرموده است اتموا الصیام الی اللیل و لیل مجمل است که آیا مراد از آن غروب شمس است و یا ذهاب حمره ی مشرقیه است در اینجا نمی توان استصحاب کرد نهار کرد و گفت همچنان روزه باقی است از این رو نمی توان روزه را افطار کرد یا نماز مغرب را نمی توان شروع کرد.

در بیان آن گفتیم کلام ایشان صحیح است زیرا استصحاب در جایی حجت است که خارج برای ما روشن نباشد و محیط خارج ابهام داشته باشد مثلا نمی دانم بول کردم که وضویم باطل شده باشد یا نه. زید زنده است یا نه و امثال آن. در ما نحن فیه خارج در هاله ی ابهام نیست زیرا قرص خورشید یقینا زیر افق رفته است و حمره هم هنوز در مشرق باقی است. ما با استصحاب نمی توانیم معنای لغوی چیزی را روشن کنیم.

اکنون اضافه می کنیم که آنچه گفتیم در مورد استصحاب موضوعی بود ولی در همین مورد می توانیم استصحاب حکمی کنیم یعنی بگوئیم که روزه تا به حال بر من واجب بود و الان که شک دارم لیل شده است یا نه می توانم بگویم الان هم روزه بر من واجب است و نمی توانم آن را بشکنم و هکذا.

ص: ۸۸

التفصیل الرابع: تفصیل بین احکام تکلیفیه و وضعیه و بگوئیم استصحاب در احکام تکلیفیه جاری است ولی در احکام وضعیه جاری نمی باشد. مثلا شک دارم که آیا در زمان غیبت نماز جمعه واجب است یا نه در اینجا چون وجوب حکم تکلیفی است می توان استصحاب کرد ولی در شک در سببیت، جزئیت، شرطیت، مانعیت و امثال آن استصحاب جاری نیست.

شیخ و صاحب کفایه این بحث را مفصلا مطرح کرده اند.

و لابد من بیان امور:

الامر الاول: الحکم فی اللغه و الحکم فی الاصطلاح

معنای لغوی حُکم: لسان العرب آمده است: الحکم بمعنی المنع و شارع می گوید:

أبنی حکیمه احکموا اولادکمانی اخاف علیکموا ان اغضبایعنی ای قبیله ی بنی حکیمه جلوی اولادتان را بگیرید تا متعرض ما نشوند زیرا من می ترسم از آنکه روزی بر شما غضب کنم.

بعد به مناسبت هایی حُکم در منع به کار رفته است مثلا به لجام اسب، حَکَمَه الفرس می گویند زیرا جلوی اسب را می گیرد و مانع از حرکت بی مورد اسب می شود و یا مثلاـ حکمت از حکم اخذ شده است زیرا حکمت مانع می شود که انسان دچار ضلال و گمراهی شود. مثلاـ به خداوند حکیم می گوییم زیرا کاری می کند که مانع از آن می شود که در عالم فساد ایجاد شود.

معنای لغوی دیگر برای حکم: با مراجعه به کتب دیگر معلوم می شود که حکم دو معنا دارد یکی از آن همان منع است که بیان شد و معنای دیگر آن فصل است. به قاضی حاکم می گویند زیرا او با قضاوت و داوری خودش حق را از باطل تفصیل می دهد. همچنین به قوانین الهی حکم و احکام می گویند زیرا این احکام حق را از باطل جدا می کند.

بله بعضی مانند صاحب المقاییس هر دو معنا را به یک معنا برگردانده است ولی ظاهر این است که حکم دو معنا دارد.

معنای اصطلاحی حُکم: حکم در اصطلاح به معنای انشاء است. گاه انشاء متضمن بعث است و گاه متضمن زجر. بعث هم گاهی به گونه ای است که یمنع من الخلاف که همان وجوب است و گاه لا یمنع من الخلاف که همان استحباب است. زجر هم گاه به نوعی است که لا یرضی بفعله که همان حرمت است و گاه یرضی بفعله که همان کراهت می باشد.

گاهی هم از باب انشاء مساوات است یعنی فعل و ترک آن یکی است که همان اباحه است. از این رو در معنای اباحه ی شرعی می گویند: ما فیه انشاء المساواه و در مقابل او اباحه ی عقلیه است که همان لا اقتضا می باشد. (در اباحه ی شرعی اقتضای مساوات است و در اباحه ی عقلی لا ـ اقتضای مساوات می باشد یعنی در آن نه بعث است نه زجر و نه حتی اقتضای مساوات)

هذا کله فی الحکم التکلیفی:

و ینقسم الحکم الی تکلیفی و وضعی

حکم تکلیفی را تعریف کردیم. ولی حکم وضعی در غالب کتب اصولی تعریف نشده است تعریف آن این است: انشاء حکمی است که در آن نه بعث است و نه زجر و نه اقتضای مساوات بلکه صرفا انشایی است که اما بلا واسطه او مع الواسطه با فعل مکلف ارتباط دارد.

با قید عدم بعث، واجب و مستحب خارج می شود. با قید عدم زجر، حرمت و کراهت خارج می شود و با قید عدم اقتضای مساوات اباحه ی شرعیه خارج می شود. و عبارت است از اینکه با فعل مکلف گاه ارتباط مستقیم دارد مانند طهارت و نجاست و گاه ارتباط غیر مستقیم دارد مانند جعل طهارت برای آب و نجاست برای خون و امثال آن که همه حکم وضعی است ولی بالاخره به فعل مکلف با واسطه ای مربوط می شود.

ص: ۹۰

الامر الثانی: تقسیم المفاهیم الی اربعه

این مسئله گاه در این بحث مطرح می شود و گاه در بحث بیع جایی که شیخ در مورد حقیقت بیع مطالبی را مطرح می کند. و نقول: المفاهیم اما جوهر او عرض او انتزاعی او اعتباری.

اما الجوهر: در تعریف آن گفته اند: الجوهر شیء اذا وجد فی الخارج وجد لا فی موضوع. در کتاب جامی در صفحه ی سوم و چهارم تعریف جوهر و عرض آمده است.

مثلا انسان در خارج است ولی در موضوعی وجود ندارد.

ان قلت: انسان هم اگر بخواهد موجود شود احتیاج به مکان دارد از این رو او هم فی موضوع موجود شده است.

قلنا: موضوع ان است که تا نباشد شیء محقق نمی شود مثلا تا جسم نباشد رنگ محقق نمی شود ولی مکان در ایجاد انسان ضرورت ندارد و مکان در ماهیت انسان دخالت ندارد. بله وقتی انسان به وجود آمد ناچارا باید در مکانی باشد.

اما العرض: ما اذا وجد وجد فی موضوع

تمامی اعراف تسعه (کم، کیف، عرض، جده، این و غیره) همه از این قبیل هستند. اینها برای وجود حتما باید در موضوعی باشند مانند رنگی که برای وجود احتیاج به جسم دارد که اگر جسم نباشد آن هم موجود نمی شود. یا مانند کم متصل همانند خط و سطح که حتما باید در قالب جسمی محقق شوند و کم منفصل همانند عدد که حتما باید در قالب جسمی قابل شمارش موجود شوند.

اما الامور الانتزاعیه: مفاهیمی هستند که خودشان در خارج واقعیتی و وجودی ندارند (و فقط در ذهن موجود هستند) ولی خارج مشتمل بر خصوصیاتی است که از آن خصوصیات، این مفاهیم انتزاع می شوند. مانند فوقیت و تحتیت که در خارج فوق و تحت وجود دارد ولی از فوق بودن که شیئی فوق شیء دیگر است دو مفهوم فوقیت و تحتیت انتزاع می شود.

اما الامور الاعتباریه: (در کلام شیخ انصاری گاه اعتباریات به جای انتزاعیات و برعکس استعمال شده است و حتی گاه محقق خراسانی نیز بین آن دو خلط کرده است.) اعتباریات آن است که من به خارج نگاه می کنم و از شیئی که در خارج مصداق تکوینی دارد یک مصداق اعتباری در ذهن درست می کنم مثلا می بینم که سر در خارج مدیر بدن است من از این حالت نقشه برداری می کنم و به کسی که مدیر یک مجتمعی است رئیس می گویم. خلاصه آنکه اعتباریات همان نقش ای است که از خارج الهام گرفته شده است و در ذهن موجود می شود.

یا مثلا می بینیم که دو سیب و یا دو میوه عین هم از درخت آویزان هستند. در خارج می بینم که آن دو میوه جفت هستند از آنها نقشه برداری می کنم و به دو نفر که ازدواج می کنند هم جفت می گوئیم.

بله گاهی بعضی از اعتباریات جنبه ی وهمی دارد که به کار ما نمی آید همانند انسان صد سر که در خارج چندین سر بر بدن افراد دیدم حال در ذهن خود آن سرها را برای یک فرد تصور می کنم. این نوع اعتباریات که همان وهمیات هستند از بحث ما خارج می باشند. بحث ما در اعتباریات عقلائی است.

الامر الثالث: در مورد احکام وضعیه که آیا مجعول شرعی است و یا از قبیل انتزاعیات و یا اعتباریات است سه قول وجود دارد.

القول الاول: شیخ می گوید که احکام وضعیه همه انتزاعیه هستند. (البته شیخ بین انتزاع و اعتبار فرق نگذاشته است.)

القول الثانی: صاحب وافیه می گوید کلها مجعولات شرعیه اثر این قول در استصحاب ظاهر می شود زیرا در استصحاب یک قانون کلی وجود دارد و آن اینکه المستصحب یجب ان یکون حکما شرعیا (مانند احکام خمسه) او موضوعا لحکم شرعی. (مانند حیات زوج که اثرش دادن نفقه به او و حرمت ازدواج زوجه است)

با این بیان واضح می شود که اگر مطابق نظر شیخ بگوئیم احکام وضعیه (همانند زوجیت و امثال آن) انتزاعی هستند دیگر نمی شود آنها را استصحاب کرد زیرا دست شرع به آن نخورده است و آنها ارتباطی با شرع ندارند.

القول الثالث: برخی از احکام وضعیه انتزاعی هستند و برخی مجعول.

تفاصیل فی حجیه الاستصحاب ۸۹/۰۷/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفاصیل فی حجیه الاستصحاب

روز چهارشنبه تفصیل چهارم را مطرح کردیم که عبارت بود از: تفصیل بین احکام تکلیفیه و وضعیه به اینکه بگوئیم استصحاب در احکام تکلیفیه جاری است ولی در احکام وضعیه جاری نمی باشد.

برای توضیح این تفصیل لازم بود که مقدماتی را مطرح کنیم و به مقدمه ی سوم رسیده بودیم که عبارت بود از اینکه آیا احکام وضعیه مجعول شرعی است و یا از قبیل انتزاعیات و یا اعتباریات می باشند.

فایده ی این بحث این است که اگر احکام وضعیه مجعول باشد قابل استصحاب هستند و الا چون حکم عقلی می شود قابل استصحاب نیستند زیرا گفتیم که در استصحاب یک قانون کلی وجود دارد و آن اینکه المستصحب یجب ان یکون حکما شرعیا (مانند احکام خمسه) او موضوعا لحکم شرعی. (مانند حیات زوج که اثرش دادن نفقه به او و حرمت ازدواج زوجه است)

ص: ۹۳

در این مورد سه قول وجود دارد:

القول الاول: شیخ می گوید که احکام وضعیه همه انتزاعیه هستند و از احکام تکلیفیه انتزاع می شوند. (البته شیخ بین انتزاع و اعتبار فرق نگذاشته است.) مثلا شارع می فرماید: اقم الصلاه لدلوک الشمس. که این خود یک حکم تکلیفی است و ما از آن یک حکم وضعی را انتزاع می کنیم که عبارت است از سببیت دلوک شمس برای وجوب نماز. و یا شارع می فرماید حدث، مبطل وضو است و ما از آن رافعیت را انتزاع می کنیم و یا شارع می فرماید صل مع الطهور که ما شرطیت طهارت را برای نماز استنباط می کنیم و یا می فرماید لا تصل فی الثوب النجس که ما از آن مانعیت نجاست را می فهمیم و هکذا در تمامی موارد که حکمی وضعیه وجود دارد همه به حکم عقل از حکم تکلیفی انتزاع می گردد.

القول الثانی: فاضل تونی در برابر شیخ می گوید کلها مجعولات شرعیه. یعنی شارع می گوید: ایها الناس انی وضعت المانعیه للنجاسه و هکذا.

القول الثالث: محقق خراسانی قائل است که احکام وضعیه بر سه قسمند:

برخی از احکام وضعیه انتزاعی هستند و نه به صورت استقلالی و نه به تبع تکلیف قابل جعل نیستند (بر خلاف نظر شیخ و فاضل تونی) برخی از آنها به شکل استقلالی وضع نمی شود ولی عقل ما آنها را انتزاع می کند مثلا وکالت که حکمی وضعی است از قول عاقد که می گوید: انت وکیل انتزاع می شود. قسم سوم احکامی که هم می تواند مجعول تبعی باشد و هم مجعول استقلالی باشد ولی بیشتر استقلالی است.

ص: ۹۴

اذا علمت الاقوال الثلاثه فلندرس کل قول براسه:

اما نظریه الشیخ الانصاری: شیخ می گوید که احکام وضعیه همه انتزاعیه هستند و از احکام تکلیفیه انتزاع می شوند و هیچ کدام جعل استقلالی ندارد. البته شیخ در مقام استقراء فقط به چهار حکم وضعی می پردازد که عبارتند از این رو سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت و دیگر به سراغ بقیه ی احکام وضعیه نمی رود.

شیخ می فرماید وقتی به سراغ قرآن برویم می بینیم که خداوند جعل سببیت نکرده است بلکه مثلا وجوب نماز هنگام دلوک را جعل می کند و من خود به حکم عقل از این جعل، حکم سببیت را برداشت می کنم.

طهارت شرط نماز است و شارع در قرآن فقط فرموده است: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ) و عقل من از این جعل وجوب برای طهارت که حکمی تکلیفی است شرطیت را برداشت می کند.

شارع فقط می فرماید لا تصل فی ثوب النجس که عقل من از آن حکمی وضعی به نام مانعیت نجاست را برداشت می کند و هکذا.

یلاحظ علیه: آنچه شیخ در این موارد فرموده است صحیح است ولی اگر کسی بخواهد در مورد احکام وضعیه بحث کند باید استقرائش تام باشد. ما هم می گوئیم که در آن چهار مورد، آن مفاهیم از احکام تکلیفیه در آورده شده است و مستقلا توسط شارع جعل نشده است. ولی جدای از آنها یکسری احکام وضعیه داریم که شارع مستقلا آنها را وضع می کند. مثلا در انت حر لوجه الله، حریت که حکمی وضعی است مستقلا جعل شده است یا در عبارت زوجت موکلتی مستقلا از باب جعل زوجیت است که حکمی وضعی می باشد و از حکم وضعی انتزاع نشده است. (بله در این مورد شارع این حکم را بیان نفرموده است ولی به ما اجازه داده است که اینگونه جعل کنیم)

ص: ۹۵

النظریه الثانی للفاضل التونی: فاضل تونی در برابر شیخ می گوید کلها مجعولات شرعیه. (شیخ در رسائل کلام ایشان را مفصلا نقل کرده است.)

یلاحظ علیه: که کلام ایشان را به شکل یک قضیه ی منفصله که سه شق دارد بیان می کنیم:

اولا: اگر ایشان بگوید که احکام تکلیفیه و وضعیه دو جعل دارد یعنی شارع هنگام گفتن اقم الصلاه لدلوک الشمس هم باید یک بار آن را به نیت جعل حکم تکلیفی بگوید و بعد هم باید بگوید ایها الناس الدلوک سبب للصلاه و هکذا.

واضح است که این کار لغو است زیرا اگر تکلیف شرعی را جعل کند ما خود از آن حکم وضعی را استنباط می کنیم.

ثانیا: اگر ایشان بگوید که احکام وضعیه اصلا منتزع از احکام تکلیفیه نیست واضح است که این کلام صحیحی نیست زیرا گاه ما حکم وضعی را انتزاع می کنیم مثلا از اقم الصلاه لدلوک الشمس، حکم وضعی به راحتی استنباط می شود.

ثالثا: اگر بگوید که برخی جعل مستقل دارد و برخی جعل تبعی، می گوئیم این کلام را قبول داریم و مدعای ما نیز همین است.

القول الثالث للمحقق الخراسانی: محقق خراسانی قائل است که احکام وضعیه بر سه قسمند و ما در این جلسه فقط قسم اول کلام ایشان را بررسی می کنیم. ایشان در این قسم می گوید: برخی از احکام وضعیه انتزاعی هستند و اصلا قابلیت جعل را ندارند نه به صورت استقلالی و نه به تبع تکلیف. (بر خلاف نظر شیخ و فاضل تونی)

ایشان بر این مدعا دو دلیل می آورد. در دلیل اول فقط انتزاعی را رد می کند (و جعل مستقل را رد نمی کند) و در دلیل دوم هر دو را رد می کند.

برهان اول ایشان چنین است: (حیث انه لا یکاد یعقل انتزاع هذه العناوین (سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت)لها (برای سبب، شرط، مانع و رافع) من التکلیف المتاخر عنها ذاتا حدوثا و ارتفاعا)

توضیح کلامه: ما نمی توانیم چیزی که از خصائص علت است را از معلول انتزاع کنیم مثلا۔ آتش سبب است و معلول آن سوزاندن است حال ما نمی توانیم سببیت را از سوزاندن انتزاع کنیم زیرا سببیت در درون سبب است و سبب و علت مقدم بر معلول است زیرا متقدم از متاخر انتزاع نمی شود و علت متقدم بر معلول است.

در ما نحن فیه هم دلوک سبب است و سببیت در خود دلوک خوابیده است و ما نمی توانیم آن را از وجوب صلاه انتزاع کنیم.

اما ایشان که می گوید (حدوثا و ارتفاعا) مراد از حدوثا همان سببیت و شرطیت است و مراد از ارتفاعا همان مانعیت و رافعیت است.

همان طور که از این دلیل فهمیده می شود این دلیل فقط جعل انتزاعی را رد می کند.

یلاحظ علیه: اصولیین غالبا در قرن اخیر مرتکب اشتباه واضحی می شوند و ان خلط کردن اعتباریات با تکوینیات می باشد. ما نمی توانیم آن دو را با هم مقایسه کنیم و مسائل اعتباری را مانند مسائل تکوینی بدانیم.

بناء علیه ضعف این برهان واضح می شود. زیرا آنچه محقق خراسانی گفته است در آتش صحیح است زیرا آتش علت تکوینی احراق است ولی این کار در اعتباریات راه ندارد و عالم تشریع هم عالم اعتبار است و الا در عالم تکوین بین دلوک و وجوب نماز هیچ رابطه ای تکوینی وجود نداشت. مثلا قبل از دین اسلام هیچ وقت دلوک سبب برای نماز نبود ولی اگر بین آن دو ارتباط تکوینی بود می بایست همیشه دلوک سبب نماز باشد مانند آتش که همیشه پنبه را می سوزاند. از این رو جعل دلوک برای صلاه اعتباری است از این رو هیچ مانعی ندارد که سببیت را از متاخر که وجوب الصلاه است انتزاع کنیم.

ص: ۹۷

اما برهان دوم: صاحب کفایه در این برهان می گوید: (کما ان اتصافها بها لیس الا لاجل ما علیها من الخصوصیه...)

توضیح ذلک: سببیت جنبه ی تکوینی دارد مثلاـ آتش تکوینا برای احراق سبب است و چیزی که تکوینا و خلقه وجود دارد دیگر احتیاج به جعل ندارد و اگر شارع یا فرد دیگری آن را جعل کند کار لغوی انجام داده است. بنابراین دلوک در علم خداوند مصلحتی دارد و سبب شده است که دلوک مانند آتش سبب برای وجوب باشد از این رو دیگر نمی توان آن را جعل کرد. جعل جاعل در جایی است که غنا و بی نیازی نباشد ولی در ما نحن فیه غنا هست (در فلسفه آمده است که جعل فقط در جایی است که فقر و کمبودی باشد) با این بیان اگر کسی بالای منبر برود و بگوید انی جعلت الحلوا حلوا که واضح است امر لغوی است زیرا حلوا تکوینا خودش شیرین است. این دلیل هم انتزاع را رد می کند و هم جعل مستقل را.

بعد صاحب کفایه در صفحه ی بعد عبارتی دارد که با نعم شروع می شود و ایشان در این کلام می فرماید: بله این کار مجازا اشکال ندارد و فرد می تواند مجازا سببیت را از وجوب نماز انتزاع کند. هرچند نیازی به انجام این کار نیست.

بعد ایشان عبارت دیگر دارد که با کما آغاز می شود و ایشان در آن عبارت می گوید: گاه می توان وجوب صلاه را از سببیت انتزاع کرد.

یلاحظ علیه: با آنچه در جواب از برهان اول گفته ایم جواب از این برهان هم واضح می شود. زیرا در عالم تکوین کلام محقق خراسانی صحیح است ولی بحث ما در عالم اعتبار است و شارع می تواند دوباره آن را جعل کند زیرا هرگز در درون دلوک نخوابیده است که برای وجوب نماز علیت داشته باشد و این علیت فقط از جعل شارع فهمیده می شود.

ص: ۹۸

الی هنا تم الکلام فی الصوره الاولی و ان شاء الله در جلسه ی بعد دو صورت دیگری که ایشان در بحث جعل احکام وضعیه بیان کرده است را بیان خواهیم کرد.

نظر محقق خراسانی در انواع احکام وضعیه ۸۹/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر محقق خراسانی در انواع احکام وضعیه

بحث در شق اول از کلمات محقق خراسانی بود. ایشان قائل بود سببیت، شرطیت، جزئیت و مانعیت قابل جعل نیست نه به شکل استقلالی و نه به شکل جعل تبعی بلکه آنها جعل تکوینی دارند. ایشان دو برهان ارائه کرده بود و ما آنها را بررسی و نقد کردیم.

محقق نائینی نظریه ی محقق خراسانی را قبول کرده است و دو دلیل دیگر برای آن ارائه می کند.

دلیل اول: اگر سببیت مجعول باشد

مثلا در بعت و اشتریت اگر سببیت مجعول باشد دیگر ملکیت نمی تواند فعل شارع باشد زیرا آنی که فعل شارع است همان جعل سببیت است. اگر در آیه ی شریفه ی (اقم الصلاه لدلوك الشمس) سببیت مجعول باشد دیگر وجوب صلاه نمی تواند فعل شارع باشد. در اینجا یا باید سبب مجعول باشد و یا مسبب و حال آنکه بالوجدان می بینیم که ملکیت و یا وجوب صلاه که مسبب است توسط شارع جعل شده است.

خلاصه آنکه در این استدلال یک وجدان داریم و یک برهان وجدان این است که شارع خود ملکیت را برای طرفین جعل کرده است.

یلاحظ علیه: در ایجاب و قبول و در اقم الصلاه سببیت مجعول است ولی ملکیت و وجوب صلاه هر چند فعل شارع است ولی جعل مستقیم شارع نیست بلکه جعل تسبیبی است و با واسطه توسط شارع جعل شده است. به عبارت دیگر سببیت مجعول مباشری شارع است و ملکیت مجعول تسبیبی و غیر مباشری مثلا وقتی ما کاغذ را در آتش می اندازیم فعل مباشری ما انداختن کاغذ در آتش است ولی سوزاندن فعل آتش است ولی به ما هم می گویند که شما کاغذ را سوزانده اید زیرا با این کار من به شکل غیر مباشری کاغذ را سوزانده ام.

ص: ۹۹

دلیل دوم محقق نائینی: محقق نائینی در این بیان به سراغ فلسفه می رود.

به عنوان مقدمه می گوئیم که ذاتی باب برهان آن است که در آن جعل موضوع کافی در جعل محمول است و دیگر لازم نیست هم موضوع را جعل کنیم و هم محمول را. مثلا جعل اثنین کافی است که زوجیت هم جعل شود و یا مثلا جعل ممکن

است کـافی است که خود امکان هم جعل شود یعنی لازم نیست که خداونـد هم انسان را خلق کنـد و هم امکان را همان خلق انسان در خلق شیئی که ممکن است کافی است. (در مقابل آن ذاتی باب ایساغوجی است)

اذا عرفت هذه المقدمه فنقول: محقق نائینی می فرماید سـببیت نسـبت به سبب از باب ذاتی باب برهان است یعنی وقتی خداوند آتش را آفریـد دیگر لازم نیست که علاوه بر آن سـببیت را هم خلق کنـد. با این بیان دیگر سـببیت قابل جعل نیست زیرا جعل سبب در جعل سببیت کافی است.

یلاحظ علیه: این کلام در اسـباب تکوینی صحیح است ولی بحث ما در اعتباریات است. در عالم تکوین وقتی خداوند آتش را آفریـد دیگر لازم نیست که سـببیت آن را برای او جعل کنـد و یا وقتی اثنین را آفرید دیگر لازم نیست که زوجیت را هم جعل کنـد ولی در مـا نحن فیه سـببیت جنبه ی اعتبـاری دارد زیرا میلیون سـال خورشـید بود و دلوک هم بود ولی برای وجوب نماز سببیت نداشت. بعد در عصـر رسول الله سـببیت آن برای وجوب نماز اعتبار شد و این غیر از مسائل تکوینی است و ما نباید این دو را با هم خلط کنیم.

ص: ۱۰۰

تبین که در عالم اعتبار جعل می تواند خود سببیت، شرطیت و امثال آنها از احکام وضعیه را شامل شود.

القسم الثانی: همان طور که گفته بودیم محقق خراسانی در مجعول بودن و یا نبودن احکام وضعیه قائل به تفصیل شده بود و احکام وضعیه را به سه قسمت تقسیم نموده بود قسم اول از قبیل احکام وضعیه ای بود که نمی توانست مجعول شارع باشد که ما دلیل ایشان را کافی ندانسته ایم.

اما قسم دوم در بیان ایشان احکام وضعیه ای است که استقلالا قابل جعل نیست ولی تبعا قابل جعل می باشد. ایشان در بیان مثال این قسم به جزئیت، شرطیت و امثال آن مثال می زند و می گوید جزئیت نمی تواند جعل مستقل داشته باشد مگر اینکه شارع مقدس بفرماید: (اقم الصلاه) و سوره هم جزء نماز باشد که از آن حکم تکلیفی بتوانیم جزئیت را انتزاع کنیم.

صاحب کفایه می گوید: انما یجعل تبعا للاحکام التکلیفیه: وجه ذلک ان اتصاف شیء بجزئیه المآمور به او شرطیه لا یکاد یکون الاـ بالامر بجمله امور مقیده بامر وجودی او عدمی و لا یتضح بذلک الا بتبع ملاحظه الامر بما یشتمل علیه مقیدا بامر آخر.

ایشان در عدم امکان جعل استقلالی جزئیت می گوید: مادامی که امر الهی به یک مرکب تعلق نگیرد هیچ یک از اجزاء صفت جزئیت به خود نمی گیرد؛ هنگامی آن اجزاء متصف به جزئیت می شوند که حکم شارع بر مرکب تعلق بگیرد.

بعد از باب دخل و دفع مقدر می گوید که گاه شارع قبل از اینکه امر کند که مثلا معجونی را برای من درست کن، اجزای معجون را نیز بیان می کند که مثلا گلاب، شکر و امثال آن در آن باید باشد ولی تصور این اجزاء تصور ماهیت است و هرگز سبب نمی شود که در این حالت شکر مثلا جزء مامور به بشود.

ص: ۱۰۱

یلاحظ علیه:

اولاـ جزئیت بر دو قسم است: جزئیتی که فعلیه است و جزئیتی که شانیه است. قبل از آنکه امر بیاید نمی شود گفت که سوره جزء نماز است اما قبل از امر می توان گفت که جزئیت شانا جزء نماز است. مثلا کسی که می خواهد خانه ای بسازد ابتدا نقشه را می کشد و وسائلی که لازم است را شناسائی می کند. بعد ساختن را شروع میکند قبل از شروع به ساختن تک تک آن اجزاء جزئیت فعلی ندارد ولی جزئیت شانی دارد.

از این رو کلام محقق خراسانی که می گوید: گاه آمر، مامور به را مطالعه می کند و قبل از امر کردن به اجزاء آن نیز دستور می دهد ولی در این حال، اجزاء متصف به جزئیت نمی شود، ما در اینجا می گوئیم اگر مراد شما جزئیت فعلی باشد کلام شما درست است ولی اگر مراد شما جزئیت شانی باشد کلام شما صحیح نیست.

ثانیا: گاه جزئیت هم می تواند فعلی باشد مثلا مولی می گوید: (اقم الصلاه بتسعه اجزاء) در این حال این مرکب نه جزء دارد و مثلاـ سوره جزء آن نیست بعد مولی می تواند با دلیل دیگر بگوید: (جعلت السوره جزءا للصلاه) در اینجا واضح است که جزئیت فعلی شده است.

تم الکلام فی القسم الثانی

القسم الثالث: محقق خراسانی در بیان این قسم از احکام وضعیه می گوید: بعضی از احکام وضعیه هم قابل جعل تبعی است و هم استقلالی (یعنی هم جعل مستقل دارند و هم از احکام تکلفیه می توانند منتزع شوند) ولی به ظاهر، و در عالم اثبات جعل آن استقلالی است.

ص: ۱۰۲

مثلا قضاوت و حاکمیت، حریت و امثال آن هم می تواند جعل تبعی داشته باشد مثلا شارع می تواند بگوید: اطع قول الفقیه. و یا (الراد علیه کالراد علینا) و مانند آن و درعین حال می تواند جعل مستقل هم داشته باشند مانند روایت عمر بن حنظله که امام فرمود: (فانی جعلته علیکم حاکما)

همچنین در مورد قضاوت گاه می تواند شارع آن را مستقلا جعل کند و بگوید جعلت فلانا علیکم قاضیا و یا آنکه از حکم شرعی انتزاع شود کما اینکه شارع بگوید قول قاضی نافذ است و هکذا.

همچنین حریت را گاه می توان از احکام تکلیفیه انتزاع کرد یعنی شارع به فردی بگوید تو در طلاق زن و یا در خرید و فروش مستقل هستی که با این کار ما متوجه شویم که او دیگر عبد نیست و در کارهای خود مختار است و گاه هم می تواند حریت را مستقلا جعل کند و بگوید: انت حر لوجه الله.

یا در مورد نکاح هم گاه زوجیت از احکام شرعیه انتزاع می شود مانند تجب نفقتها علیك و یا یجوز النظر الیها و هکذا و گاه می شود زوجیت مستقلا جعل شود و بگوید زوجت هذه بهذا.

بله در هر سه مورد غالبا جعل مستقل است مثلا برای جعل زوجیت فقط می گویند زوجت هذه بهذا و یا انت حر فی وجه الله و امثال آن ولی با این وجود این احکام وضعیه می شود که از احکام تکلیفه منتزع باشند و در آن محالی وجود ندارد.

محقق خراسانی سپس برای جعل استقلالی آنها سه دلیل می آورد:

ص: ۱۰۳

دلیل اول: وجدانا می بینیم که زوجیت را از عقد عاقد متوجه می شویم و هرگز به عقل ما نمی رسد که زوجیت را از یکسری احکام مانند نگاه بر او جایز است و هر چهار شب باید نزد او بخوابم و هکذا انتزاع کنیم.

همچنین وجدانا ما قضاوت را مستقلا قابل جعل می دانیم نه اینکه آن را از یکسری احکام شرعیه انتزاع کنیم.

دلیل دوم: اگر عبارات انت حر لوجه الله و یا زوجت در مقام جعل احکام شرعیه باشد لازم می آید که (ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد) زیرا عاقد نمی خواهد بگوید که این زن نفقه اش واجب است، نگاه بر او جایز است و هکذا بلکه عاقد در مقام این است که خود این زوجیت را ایجاد کند. قصد او این است که زوجیت ایجاد نشود نه آنکه با گفتن زوجت قصد کرده باشد نفقه اش واجب است و هکذا.

دلیل سوم: این احکام وضعیه همیشه از احکام شرعیه منتزع نیست زیرا بین این عناوین و احکام شرعیه عموم و خصوص من وجه است مثلا- بین بیع (که حکم وضعی است) و جواز تصرف (که حکم شرعی است) عموم و خصوص من وجه است زیرا گاهی جواز تصرف هست ولی ملکیت نیست مثل اباحه ی تصرف مثلا من می توانم از آب نهر وضو بگیرم ولی مالک آب نیستم. گاه ملکیت هست ولی جواز تصرف نیست مانند فرد مفلس و یا صغیر و گاه هم این دو با هم جمع می شوند.

بله اگر بیع با جواز تصرف مساوی بود می شد همیشه از احکام شرعیه، آن احکام وضعیه را انتزاع کرد ولی بین آنها عموم و خصوص من وجه است از این رو معقول نیست که این قسم از احکام وضعیه همیشه از احکام تکلیفیه منتزع باشد.

ص: ۱۰۴

ان شاء الله کلام خود را فردا بیان می کنیم.

قول ما در کیفیت جعل در احکام وضعیه ۸۹/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قول ما در کیفیت جعل در احکام وضعیه

در بحث حجیت استصحاب نظر علما را بیان کردیم و سرآخر به نظریه ی محقق خراسانی رسیدیم و گفتیم که ایشان احکام وضعیه را به سه قسم تقسیم کرده بود و همه را بیان کردیم.

اینکه نظر خود را بیان می کنیم: ما معتقدیم احکام وضعیه بر چهار قسم است.

قسم اول: احکام وضعیه ای که نه قابل جعل تبعی است و نه استقلالی.

این نوع احکام از امور تکوینیه است و با اعتبار و جعل اعتباری درست نمی شود. مثلا کرسی سابقا آتش داشت و شک داریم که آیا آتشش تمام شده است یا نه در اینجا اگر استصحاب بقای آتش کنیم هر چند صحیح است ولی کرسی گرم نمی شود زیرا گرمی کرسی قائم به آتش واقعی است و آتش کرسی قابل جعل نیست زیرا از امور تکوینیه است.

مثلا، تنجز، تعذر، طریقیه، کاشفیه، نظافت عرفیه و قذارت عرفیه همه از احکام وضعیه ای هستند که قابل جعل نمی باشند.

اما تنجز و تعذر قابل جعل نیست زیرا این بستگی دارد به اصابه القطع للواقع و عدم الاصابه یعنی اگر قطع ما مصیب به واقع باشد تنجز هست و اگر مصیب نباشد تعذر می باشد. واضح است که تنجز و تعذر قابل جعل نیست زیرا ملاک آنها اصابت قطع با واقع و عدم آن است و آن دست من نیست زیرا مدار آن مدار واقع است بنابراین شارع نمی تواند بگوید که هذا منجز و هذا معذر زیرا به هر حال واقع است که در آن دخالت دارد.

ص: ۱۰۵

طریقیت و کاشفیت هم قابل جعل نیستند چون آن دو از امور تکوینیه است به این معنا که اگر چیزی آئینه باشد کاشف می باشد ولی اگر سنگ باشد طریق است. حال اگر شارع بفرماید که من آئینه را طریق قرار دادم کلام او لغو می شود زیرا کاشفیت جزء ذاتی آئینه است و نمی توان خلاف آن را جعل کرد.

من هنا یعلم که آنی که شیخ و محقق خراسانی و دیگران می گویند که شرع مقدس برای اماره (مانند اماره، شهرت و یا قول لغوی) طریقیت و یا کاشفیت را جعل کرده است کلام صحیحی به نظر نمی آید زیرا اگر اماره طریق است احتیاج به گفتن و جعل کردن ندارد و اگر طریق نیست با جعل طریقیت هم طریق نمی شود.

من هنا یعلم که آیه الله حجت در بحثش می فرمود که شارع تتمیم جعل کرده است یعنی او خودش به تنهایی چون کاشفیتش

ناقص بود شارع با جعل کاشفیت آن را تتمیم و تکمیل کرده است.

این کلام نیز قابل قبول نیست. زیرا می پرسیم که این تتمیم آیا تکوینی است یا اعتباری. اگر تکوینی باشد هم چند از باب تکمیل هم باشد باز امکان ناپذیر است و اگر تتمیم اعتباری است معنایش این است که اعتباری در کنار تکوین بیاید که این هم توسط عقلا قابل تصدیق نیست.

این عبارت ها مانند مثلی است که می گویند که با حلوا حلوا دهن شیرین نمی شود زیرا شیرین شدن امری است تکوینی است و با وسائل خاص خودش محقق می شود نه با ادای یکسری حروف و یا جعل شیرینی.

ص: ۱۰۶

مورد دیگر طهارت و قذارت عرفیه است مثلا چیزی که عرفا کثیف است و یا تمیز است را نمی توان با جعل برعکس کرد. قید عرفی در اینجا در مقابل شرعی است و بحث شرعی چیز دیگر است که بعدا ذکر می کنیم. عرفی این است که هر کس بالذات نسبت به چیزی تنفر دارد ولی از چیز دیگری خوشش می آید.

ان قلت: این همان فرمایش محقق خراسانی در قسم اول است.

قلنا: اختلاف ما با محقق خراسانی در مثالی بود که ایشان روی آن تکیه داشت. ایشان روی سببیت عنایت داشت و ما گفتیم که بین سببیت تکوینیه و سببیت اعتباریه فرق است که اولی قابل جعل نیست ولی دومی قابل جعل است مثلاـ در سببیت اعتباری شارع می تواند دلوک را سبب برای وجوب نماز جعل کند ولی در سببیت تکوینیه نمی تواند.

ما هر چند با مدعای محقق خراسانی در این قسم هماهنگ هستیم ولی مثال هایی را که ما عنوان کردیم قابل خدشه نیست.

قسم دوم از احکام وضعیه: احکامی که مستقلا قابل جعل است ولی تبعا قابل جعل نمی باشند.

مثلا زوجیت و ملکیت از این قبیل است در این اقسام من با عبارت زوجت موکلتی بهذا و امثال آن مستقلا زوجیت را جعل می کنم و یا مثلا با بعت و اشتریت مستقلا ملکیت را جعل می کنم.

زوجیت مثلاـ جعل تبعی ندارد مثلاـ نمی توانیم زوجیت را از آثارش انتزاع کنیم مثلاـ زوجیت را از وجوب تمکین و وجوب نفقه و امثال آن انتزاع نمی کنیم و ما در جلسه ی قبل محقق خراسانی در اینکه اینها تبعا قابل جعل نیستند سه دلیل آورد و ما مفصلا آنها را مطرح کردیم.

ص: ۱۰۷

قسم سوم از احکام وضعیه: این قسم عکس قسم دوم است یعنی احکامی که تبعا مجعول و منتزع است ولی مستقلا قابل جعل و انتزاع نیست.

مثلاـ رخصت و عزیمت از این قبیل است زیرا شارع نمی تواند رخصت و عزیمت را جعل کند بلکه ما اگر ببینیم که شارع در کاری سخت گیری نکرده است از آن رخصت را استفاده می کنیم و اگر سخت گیری کند از آن عزیمت را می فهمیم. مثلا شارع گفته است که وارد مسجد شدید و دیدید که جماعت اقامه شده است و هیئت جماعت باقی است دیگر لازم نیست اذان و اقامه بگوئید ما در اینجا می فهمیم که سقوط اذان از باب رخصت است ولی اگر کسی آن را بگوید اشکال ندارد.

در مورد عزیمت هم مثلا می بینیم شارع می فرماید مسافر حتما باید دو رکعت نماز بخواند که از آن متوجه می شویم که این حکم لازم الاجراء است و حتی رسول الله در مورد کسانی که در سفر نماز را کامل خواندند عنوان عصاه را به کار برد. از این رو رفتار می فهمیم که حکم به قصر نماز و یا سقوط صوم عزیمت است نه رخصت و الا رسول الله نفرموده است که این حکم رخصت است و یا عزیمت.

قسم چهارم از احکام وضعیه: همان کلام محقق خراسانی است ولی مثال ها فرق دارد و آن احکامی است که هم می شود آن را مستقلا جعل کرد و هم تبعا ولی در عالم اثبات وقتی به کتاب و سنت مراجعه می کنیم می بینیم که آنها به شکل مستقل جعل شده اند.

همانند خلافت، حکومت، قضا، ولایت، حجیت، ضمان، کفالت، صحت، طهارت شرعیه و نجاست شرعیه. (ولی طهارت و نجاست عرفیه قابل جعل نیست)

مثلا خلافت در قرآن در سوره ی صاد آیه ی ۲۶ آمده است: (یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی) که در این آیه خلافت به شکل مستقل جعل شده است. و یا در آیه ی ۳۰ سوره ی بقره می خوانیم (وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَهِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلیفَه) البته در صورتی که جاعل در اینجا به معنای خالق نباشد.هکذا در مورد حکومت در روایت عمر بن حنظله می خوانیم: (مَنْ کَانَ مِنْکُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَی حَدِیثَنَا وَ نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْکَامَنَا فَلْیَرْضَوْا بِهِ حَکَماً فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حاکِما)

در مورد قضاوت هم در روایت ابی خدیجه می خوانیم: (اجْعَلُوا بَیْنَکُمْ رَجُلًا قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ قَاضِیا)

در مورد ولایت هم در روز غدیر شنیده ایم که رسول الله فرمود: (مَنْ کُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِیٌّ مَوْلَاهُ وَ مَنْ کُنْتُ وَلِیَّهُ فَعَلِیٌّ وَلِیُّهُ) در این آیه ولایت جعل شده است و مولی در آن به معنای اولی است که در قرآن هم در یک مورد استعمال شده است: در آیه ی ۱۵ سوره ی حدید می خوانیم: (فَالْیَوْمَ لا یُؤْخَذُ مِنْکُمْ فِدْیَهٌ وَ لا مِنَ الَّذینَ کَفَرُوا مَأْواکُمُ النَّارُ هِیَ مَوْلاکُمْ وَ بِئْسَ الْمَصیر) بعضی به غلط مولی را به معنای ماوا و جایگاه ترجمه کرده اند و یا بعضی آن را به معنای دوست گرفته اند یعنی آتش دوست شماست و حال آنکه معنای آیه این است که شما سزاوار دوزخ و آتش هستید.

حجیت هم چنین است مثلا در مورد عمری و فرزندش که از نواب اربعه بودند می خوانیم: (الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا إِلَيْکَ عَنِّی فَعَنِّی يُؤَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَکَ فَعَنِّی يَقُولَان) یعنی کلام آنها حجت است هرچند ممکن است چیزی نقل کنند که اشتباه باشد ولی شرعا کلام آنها حجت است و عمل طبق آن صحیح و مجاز می باشد.

هکذا در مورد ضمان در آیه ی ۷۲ سوره ی یوسف می خوانیم: (قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِكِ وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعيمٌ) در جریان یوسف مامورین گفتند که ما پیمانه ی ملك را گم کرده ایم و کسی که آن را برای ما بیاورد به او بار شتری جایزه می دهم و من خودم ضامن هستم.

هکذا در مورد کفالت می توان به جای زعیم از عنوان کفیل استفاده کرد. فرق ضمانت با کفالت این است که ضمانت در اموال است ولی کفالت مربوط به نفوس است مثلا کسی محکوم است و من کفیل می شو که او را از آزاد کنم و بعد از مثلا اتمام کار او را برگردانم.

همچنین در مورد صحت می توان آن را مستقلا جعل کرد.

گفته نشود که صحت امر تکوینی است یعنی مطابقت ماتی به با مامور به موجب صحت می شود و الا نه حال چگونه صحت می تواند قابل جعل باشد.زیرا در جواب می گوئیم: بله در صحت عقلی با گفتن چیزی درست نمی شود زیرا بالاخره یا آن دو چیز با هم مطابق هستند یا نه اگر باشند صحیح است و الا نیست. ولی بحث ما در صحت شرعی است که گاه ناقص را به منزله ی کامل قلمداد می کند. مثلا در قاعده ی تجاوز می خوانیم: (كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهُورِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ فِيهِ) این از باب جعل شرعی است یعنی اگر عملت در واقع ناقص هم باشد من قبولش دارم و آن را صحیح قلمداد می کنم.

ص: ۱۱۰

اما در مورد طهارت و نجاست شرعیه هم می گوئیم که قابل جعل است (اما نظافت و قذارت عرفی قابل جعل نیست.) مثلا گاه عرفا تنفر هست ولی شرع می گوید پاک است مثلا عرق بدن از این قبیل است و حتی گاه شیئی عرفا نظیف و پاک است ولی شرعا نجس می باشد همانند کافر مشرکی که چه بسا حمام رفته و کاملا تمیز شده است ولی شارع آن را نجس می داند و یا خمر در بسیاری از موارد ضد میکروب است ولی شارع آن را نجس قلمداد کرده است.

ان قلت: ثمره ی احکام وضعیه در چیست؟

قلنا: ثمره ی ان در استصحاب جاری می شود زیرا یشترط فی الاستصحاب ان یکون المستصحب حکما شرعیا او موضوعا لحکم شرعی. حال اگر احکام وضعیه قابل جعل باشد چه مستقلا و چه تبعا (همانند جزئیت) در صورت چون مجعول شارع است قابل استصحاب می باشد ولی اگر قابل جعل نباشد همانند امور تکوینیه دیگر نمی توان آن را استصحاب کرد.

وهم و دفع: محقق خراسانی در کفایه بحثی را در این مقام بیان می کند که اصلا بحثی اصولی نیست بلکه صرفا فلسفی می باشد.

شیخ بعد از اتمام این مباحث به بیان یکسری تنبیهات می پردازد که حدود یازده عدد است. محقق خراسانی تعداد آنها را اضافه کرده و محقق خوئی هم دوباره به آنها افزوده است و ما هم چنین کرده ایم فنقول:

التنبیه الاول: الاستصحاب فی المستقبل

تا به حال گذشته را استصحاب می کردیم یعنی سابقا یقین داشتم که وضو گرفتم و الان شک کردم همان حالت یقین را از گذشته به حال می کشاندم ولی در استصحاب مستقبل زمان حال را به آینده می کشانم. مثلا جنب هستم و آب هم ندارم و احتمال می دهم که تا مغرب آب گیرم به دست بیاورم حال آیا می توانم الان تیمم کنم یا باید تا آخر وقت صبر کنم. اگر استصحاب مستقبل جایز باشد می توانیم زمان حال را تا غروب استصحاب کنم و از این رو با حکم به عدم وجدان آب در تمام وقت الان تیمم کنم و نماز بخوانم.

حال بحث در این است که آیا این استصحاب جاری است یا نه. محقق خوئی قائل به جریان این استصحاب است و ما قائل به عدم آن هستیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را پیگیری می کنیم.

مسائل فقهیه للتطبیق ۸۹/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائل فقهیه للتطبیق

در تنبیه اول گفتیم که در استصحاب شک و یقین هر دو باید فعلیت داشته باشد. روی این اصل می خواهیم چهار فرع را حل کنیم. دو فرع از این فروع در کفایه است و ما دو فرع دیگر را اضافه می کنیم.

الفرع الاول: اذا احدث ثم غفل فصلی ثم شک بعد الصلاه فی انه تطهر قبل الصلاه او لا.

این فرع در مورد کسی است که محدث شد و می بایست وضو می گرفت ولی بعد غفلت کرد و نماز را خواند و بعد از نماز شک کرد که آیا قبل از نماز که محدث بودم آیا وضو گرفتم و نماز خواندم یا بدون وضو نماز خواندم. باید ببینیم که تکلیف نمازش چیست.

محقق خراسانی در این فرع قائل است که نمازش صحیح است. زیرا شک او بعد از فراغ است زیرا وقتی نمازش را تمام کرد شک می کند که آیا وضو داشت یا نه و روایت (کل ما مضی من صلاتک و طهورک فامضه کما هو) که دلیل قاعده ی فراغ است در اینجا جاری می شود.

ان قلت: چرا استصحاب حدث در اینجا جاری نمی شود زیرا او قبلا مطمئنا محدث بود و بعد شک کرد که آیا آن حدث باقی است یا نه چرا همان حدث را استصحاب نمی کنیم.

ص: ۱۱۲

قلنا: قاعده ی تجاوز همیشه حاکم بر استصحاب است و الا اگر چنین نباشد هیچ موردی برای اجرای قاعده ی فراغ و تجاوز نیست زیرا قاعده ی تجاوز همیشه در جایی است که فرد عملی را نیاورده باشد و در آن موارد اگر استصحاب جایز باشد باید این قاعده لغو باشد.

یلاحظ علیه: قاعده ی تجاوز در جایی است که صحت معلول احتمال تذکر باشد (به این معنا که من حین عمل هوشیارتر باشم زیرا در روایت آمده است که هو حیت یتوضا اذکر منه حین یشک). مثلا وقتی من وارد رکوع بودم شک دارم که آیا سوره را خواندم یعنی این شک معلول این است که من احتمال می دهم که هنگام قیام متذکر بودم و سوره را خواندم و شاید هم متذکر نبودم و نخواندم در اینجا می گوئیم که ان شاء الله سوره را خوانده است. ولی در جایی که غفلت است و صحت معلول شانس باشد در آنجا قاعده ی تجاوز جاری نیست. مثلا اگر وضو گرفته است و یقین دارد که انگشتر را تکان نداده است تا

آب به زیرش برود در این حال قاعده ی تجاوز جاری نمی شود زیرا حالت الان با حالت غسل یکی است اگر الان هم به شکل عادی آب به زیر انگشتر نمی رود آن موقع هم نرفته است.

مثال دیگر: دو آب داریم که یکی مضاف است و دیگری مطلق و من در تاریکی وضو گرفتم و نمی دانم که از کدام وضو گرفته ام در اینجا قاعده ی تجاوز جاری نیست زیرا احتمال اینکه من از اب مطلق وضو گرفته باشم احتمالی است تصادفی.

ص: ۱۱۳

خلاصه آنکه قاعده ی تجاوز در جایی جاری است که من هنگام عمل هشیارتر باشم. از این رو هرچند قاعده ی تجاوز مقدم بر استصحاب است ولی شرط اجرای آن هم باید باقی باشد و الا اصلا قاعده ی تجاوز جاری نمی شود تا بگوئیم بر استصحاب مقدم است یا نه.

با این بیان ما نحن فیه هم واضح می شود زیرا فرد که محدث شده بود و غافل شد وضو بگیرد و نماز خواند او هنگام نماز غافل بوده است و هشیارتر نبوده است از این رو قاعده ی تجاوز جاری نیست و زمان بعد از نمازش با قبل از نماز یکی است و در قبل از نماز هشیارتر نبوده است.

بنابراین استصحاب جاری است و آن اینکه یقینا قبل از نماز محدث بوده است و بعد از نماز شک کرده است که آیا قبل از نماز وضو گرفته بود یا نه. در این حال همان حدث را می کشانیم به بعد از نماز و می گوئیم او محدث است و نمازش باطل است.

ان قلت: این استصحاب قهقری است زیرا شک را از زمان حال به زمان قبل از نماز که فرد محدث بود کشانیده اید.

قلنا: من شک الان را به زمان حدث که قبلا بود نمی کشانم بلکه در واقع حدث زمان قبل را به زمان حال می کشانم.

خلاصه آنکه در این فرع، نماز باطل است.

الفرع الثانی: اذا احدث ثم شک ثم غفل فصلی ثم شک بعد الصلاه فی انه قد توضأ قبل الصلاه او لا

ص: ۱۱۴

در این فرع فرد محدث شد بعد شک کرد که آیا وضو گرفته یا نه بعد غفلت کرد و نماز را خواند و بعد از نماز شک کرد که آیا قبل از نماز وضو گرفته بود یا نه.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که نمازش صحیح است (فرق این فرع با قبلی این است که در اولی فقط یک شک است که بعد از نماز است ولی در اینجا دو شک است یکی قبل از نماز و یکی بعد از نماز و شک دوم همان شک قدیم است و شک جدیدی نیست.)

محقق خراسانی قائل است که در اینجا قاعده ی فراغ جاری نیست و استصحاب جاری می باشد.

ایشان در عدم جریان قاعده ی فراغ می گوید: قاعده ی فراغ در جایی است که شک بعد از عمل باشد ولی در ما نحن فیه شک قبل از عمل است. (ما اضاف می کنیم که ایشان می توانست همچنین به دلیلی که ما در فرع قبل آوردیم تمسک کند و بگوید زیرا در ما نحن فیه فرد حین عمل هشیارتر نیست.)

بنابراین استصحاب جاری است زیرا هم یقین مقدم است و هم شک زیرا قبلا مطمئنا محدث بود و قبل از نماز هم شک داشت که آیا وضو گرفت بود یا نه و در نتیجه محدث بود و همان محدث به زمان حال کشیده می شود.

در این فرع هم نماز باطل است.

الفرع الثالث: این فرع همانند فرع دوم است با یک تفاوت در فرع دوم سخن از احدث بود ولی در این فرع سخن از تطهر و توضا است. از این رو این فرع چنین است. اذا توضا ثم شک ثم غفل فصلی ثم شک بعد الصلاه فی انه قد تحدث قبل الصلاه او لا.

ص: ۱۱۵

این فرع را محقق خراسانی متذکر نشده است.

نقول: در این حالت فرد می تواند استصحاب طهارت کند زیرا ارکان استصحاب موجود است زیرا او سابقا یقین داشت که طاهر است و شک کرد که طهارتش با حدث باطل شده است یا نه او همان طهارت را استصحاب می کند.

در این فرض قاعده ی تجاوز جاری نیست هرچند اگر جاری بود با استصحاب مضمونا یکی بود قاعده ی تجاوز جاری نیست زیرا شرط قاعده ی تجاوز این است که فرد هنگام عمل هشیارتر باشد که در ما نحن فیه نیست.

الفرع الرابع: اذا کان عالما بالطهاره ثم شک فی بقائها ثم غفل ثم صلی و علم بتوارد الحالتین قبل الصلاه (یعنی می داند که قبل از نماز دو حالت رخ داده است و هم وضو گرفته و هم محدث شده است ولی نمی داند کدام مقدم و کدام مؤخر بوده است.) البته وضو گرفتن دوم غیر از آن طهارت اول است. او ابتدا طاهر بود و بعد شک کرد و غافل شد و نماز خواند بعد علم اجمالی پیدا کرد که قبل از نماز و بعد از طهارت اول دوباره یک حدث و یک طهارت از او سر زد. ان شاء الله در جلسه ی بعد این فرع را بررسی می کنیم.

فرعی فقهی و معنای یقین در استصحاب ۸۹/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرعی فقهی و معنای یقین در استصحاب

در جلسه ی قبل به بیان فروعات فقهی پرداختیم و به فرع چهارم رسیدیم فنقول:

الفرع الرابع: اذا تطهر و شک ثم غفل ثم صلی ثم علم اجمالا باینکه قبل از نماز و بعد از طهارت اول هم حدث از او سر زده و هم وضو ولی نمی داند کدام مقدم بوده است و کدام مؤخر.

ص: ۱۱۶

برخی از بزرگان در اینجا قائل شدند که ما همان طهارت اول را استصحاب می کنیم زیرا آن طهارت قطعی است.

جواب آن واضح است و آن اینکه آن طهارت قطعا از بین رفته است زیرا می داند که بین آن طهارت و نماز هم حدث از او سر زده است و هم طهارت در هر صورت حدث یقینا از او سر زده است.

نقول: در علم اجمالی قاعده ای است که می گوید: یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر.

مثلاـ دو آب است و در یکی از آن دو قطره ی خونی افتاد. در اینجا علم اجمالی منجز است زیرا بنابر هر دو طرف محدث تکلیف است. ولی اگر یکی از آن آب ها نجس باشد و یکی پاک و در یکی از آنها قطره ی خود بیفتد در اینجا علم اجمالی علی کل تقدیر محدث تکلیف نیست زیرا اگر در ظرف نجس بیفتد چون قبلا نجس بود دیگر احداث تکلیف نمی کند. بله

اگر در آب طاهر بیفتد محدث تکلیف است و آب را نجس می کند. در این فرض این علم اجمالی منجز نیست و می گوئیم ظرف اول یقینا نجس است و در ظرف دوم برائت جاری می شود زیرا شبهه ی نجاست در آن بدوی می باشد.

مثال دیگر: فردی صدائی شنید و نمی داند که آیا عطسه بود و یا خروج ریح در اینجا اگر حدث باشد حتما منجز است ولی اگر عطسه باشد اثری ندارد از این رو علم اجمالی فوق منجز نیست.

ص: ۱۱۷

اذا علمت هـذا: در فرع چهـارم من می دانم که قبـل از نمـاز از من هم حـدث سـر زده است و هم طهـارت. در اینجـا بایـد دید وضویی که گرفته ام آیا علی کل تقدیر محدث تکلیف است یا نه و هکذا در نوم.

علی الظاهر وضو علی کل تقـدیر احـداث تکلیف نمی کند زیرا اگر اول وضو گرفته باشم و بعد حدث باشد در اینجا وضو بی اثر است ولی اگر بعد از حدث باشد اثر دارد و من متطهر هستم. بنابراین علم ندارم که وضو علی کل تقدیر مؤثر باشد.

امـا در مورد حـدث می گوئیم که او علی کل تقـدیر مؤثر است زیرا اگر اول باشـد وضوی اول را باطل می کنـد و اگر بعـد از وضوی دوم باشـد آن را باطـل می کنـد. بنابراین حـدث قطعا هست و همان را استصـحاب می کنیم و می گوئیم که نماز باطل است.

حضـرت امام در اینجا بیان کوتاهی داشت و آن اینکه می فرمود در این موارد ما ضـد حالت سابقه را می گیریم. البته علت آن همان است که ما به تفصیل بیان کردیم.

التنبیه الثالث: محقق خراسانی می بیند که ما همه جا یقین نداریم مثلا در بعضـی موارد اماره واقع شده است که فلان آب پاک است حـال در اینجا من اماره بر طهارت دارم و یقین بر طهارت نـدارم و یا مثلا اماره بر حکمی واقع شـد و من احتمال می دهم که این حکم منسوخ شده باشد در اینجا من یقین به حکم واقعی ندارم بلکه فقط اماره بر وجود و ثبوت حکم ثابت شده اسـت و چه بسا این اماره خلاف واقع باشد.

محقق خراسانی گفته است که مراد از یقین همان یقین منطقی است یعنی همان علم جازمی که در آن احتمال خلاف نمی رود از این رو در مورد اماره و امثال آن به مشکل بر می خوریم. بعد ایشان برای حل مشکل در مورد امارات و سایر موارد که غیر یقینی هستند می گوید: در بقاء، یقین به ثبوت لازم نیست بلکه احتمال بقاء ثبوت هم کافی است مثلا من نذر کرده ام که اگر فلانی در سال ۱۳۸۰ صاحب فرزند شود من هر سال یک درهم صدقه بدهم حال سال ۸۹ است و من استصحاب بقای فرزند می کنم و باید هم چنان هر سال درهم را بدهم به این شکل که می گویم علی فرض اینکه او در سال ۱۳۸۰ فرزند دار شده باشد باید درهم را بدهم.

بعد می گوید که ما نحن فیه از این قبیل است زیرا اماره گفته است که آب نجس است ولی من یقین به نجاست ندارم زیرا اماره ظن آور است ولی با این فرض می گویم که علی فرض ثبوت من مکلف هستم که آن را بقاء کنم و من باید نجاست آب را استصحاب کنم زیرا لا- تنقض فقط می گوید که علی فرض ثبوت، الان محکوم هستی که همان را باقی نگه داری. به بیان دیگر اگر اماره راست گفته باشد الان هم نجاست آن باقی است.

بعد ایشان ان قلتی را بیان می کند که معصوم فرموده است لا تنقض الیقین بالشک و شما در اینجا یقینی ندارید و فقط می گوید که علی فرض ثبوت باقی است و این غیر از یقین است.

ص: ۱۱۹

بعد ایشان می گوید: قلت: یقینی که در روایت آمده است جنبه ی طریقی دارد یعنی فقط برای این است که بتوانیم چیزی را ابقاء کنیم حال گاه یقین به ثبوت است و گاه هم یقین علی فرض ثبوت است.

یلاحظ علیه: بین مقام ترتب اثر و بین مقام احتجاج فرق است. در مقام ترتب اثر کلام شما خوب است زیرا اثر بر متیقن بار است و متیقن هم می تواند یقین باشد و هم شبیه یقین. ولی در مقام احتجاج چنین نیست و حال آنکه ما در مقام احتجاج هستیم و نمی شود عبد به مولی و یا مولی بر عبد احتجاج کند و بگوید علی فرض ثبوته آن باقی است و شما هم مکلف هستید. چنین چیزی در اسلام و تاریخ عقلاء وجود ندارد که مثلا شارع بگوید ابتدا ثبوتش را فرض کن و بعد که فرض کردی مکلف هستی که آن را باقی بداری.

جواب دیگر این است که یقین در قرآن و سنت به معنای یقین واقعی نیست بلکه به معنای حجت است و عبارت لاـ تنقضی الیقین بالشک به معنای لاـ تنقض الحجه بالشک است. حجت شرعی هم می تواند یقین منطقی باشد و هم غیر یقین مثلا در قرآن می خوانیم: (و کنا نکذب بیوم الدین حتی اتانا الیقین) در اینجا یقین همان یقین منطقی است.

ولی در کافی مثلاـ روایات باب النهی عن القول بغیر علم یعنی نهی از قول به غیر حجت و هکذا اغلب ابوابی که در آنها از واژه ی علم استفاده شده است مانند باب النهی عن الافتاء بغیر علم که همه علم به معنای حجت است.

شاهد دیگر این است که زراره که می دانست لباسش طاهر است و حضرت فرمود لا ـ تنقض الیقین بالشک آیا یقینش یقین منطقی بود یعنی لباسش را رد شط فرات شسته بود تا یقینا پاک باشد؟ خیر او به حرف خانواده اش که لباس را شسته بودند اعتماد کرد و این همان حجیت قول ذی الید است که حجت است هر چند موجب علم منطقی نیست. همچنین است سایر موارد.

استصحاب کلی ۸۹/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب کلی

دو تنبیه اولی که مطرح کرده ایم مربوط به محقق خراسانی بود. امروز که به تنبیه رابع می پردازیم اولین تنبیهی است که شیخ در رسائل مطرح فرموده است فنقول:

التنبیه الرابع: الاستصحاب الکلی.

در منطق خوانده ایم که کلی بر سه قسم است

کلی منطقی: یا ماده ی کلی (کاف، لام، یاء) یعنی ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین ولی جزئی یعنی ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین. تفتازانی در تهذیب می گوید: المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی الکثیرین فکلی و الا فجزئی از این رو مراد از کلی منطقی یعنی همان ما وضع له لفظ کلی. کلی طبیعی: به مصادیق کلی اطلاق می شود. از این رو مفهوم انسان و فرس و امثال آن همه کلی طبیعی هستند. کلی عقلی: جمع کلی منطقی با طبیعی کلی عقلی می شود. به آن عقلی می گویند زیرا در خارج وجود ندارد و فقط در ذهن است زیرا هر چه در خارج است جزئی است و محال که در خارج که محل تشخص است چیزی کلی وجود داشته باشد. ما در خارج هر چه داریم جزئی است.

ص: ۱۲۱

من هنا یعلم: مناقشه شده است که در خارج کلی طبیعی به تعداد افراد وجود دارد از این رو محال نیست که در خارج وجود داشته باشد.

نقول: لفظ کلی عنوان مشیر است و کلی گفته شده ولی اشاره به ذات الطبیعی دارد یعنی در خارج ذات الطبیعی وجود دارد ولی طبیعی به قید کلیت در خارج نیست.

حال به اصل بحث بر می گردیم که استصحاب کلی است. مراد از کلی در اینجا کلی طبیعی است. یعنی همان انسان خارجی که در جایی نشسته است و مصداق انسان کلی است (البته با حذف مشخصات زیرا اگر با مشخصات باشد همان کلی طبیعی است که در خارج محقق نمی شود از این رو مراد ذات کلی است یعنی کلی انسان با حذف مشخصات و اگر مشخصات را

داخل در انسان بـدانیم، انسان جزئی می شود و این همان استصـحاب جزئی است که تا به حال بحث می کردیم نه استصـحاب کلی)

اذا علمت هذا فاعلم که استصـحاب کلی سه قسم دارد (مطابق نظر شـیخ و محقق خراسانی) ولی بر اساس محقق خوئی بر چهار قسم است.

القسم الاول: اذا تحقق الکلی فی ضمن فرد و شک فی بقائه

مثلا زید در این منزل بود و زنده بود حال ما او را می توانیم دو جور آن را استصـحاب کنیم به این شـکل که بگوئیم زید سال گذشـته زنـده بود و الان هم زنده است این از باب استصـحاب فرد است زیرا زید را با مشـخصات فردی اش استصـحاب کرده ایم.

گـاه هم می توانیم بگوئیم که سال گذشـته انسانی در اتاق بود و الان هم اصل بقاء انسان در اتاق است. ای از باب استصـحاب کلی است.

القسم الثانی: اذا تحقق الکلی فی ضمن فرد مردد بین کونه قطعی الارتفاع او قطعی البقاء

مثلا مطابق مثال شیخ اگر متیقن ما زنده بودن پشه باشد قطعا بعد از چند ماه زنده نیست ولی اگر متیقن ما فیل باشد او چندین سال زندگی می کند حال ما کلی حیوان را استصحاب کنیم و بگوئیم سابقا حیوانی در این مزرعه زنده بود الان هم زنده است.

مثال فقهی اول: اگر بللی از کسی خارج شود که مردد است که یا بول است و یا منی. او سپس وضویی گرفت. حال اگر آنچه خارج شده است بول باشد آن حدیث قطعا از بین رفته است ولی اگر منی باشد قطعا از بین نرفته است ما در اینجا کلی حدث را استصحاب کنیم.

مثال فقهی دوم: اگر در مثال فوق فرد غسل کند ولی وضو نگیرد. در اینجا اگر منی از او خارج شده باشد قطعا از بین رفته است و اگر حدث اصغر باشد باز هم قطعی الانتفاء است زیرا غسل جنابت از وضو کفایت می کند. اما در ما نحن فیه این غسل از وضو کفایت نمی کند زیرا غسلی از وضو کفایت می کند که جنابت قطعی باشد ولی در ما نحن فیه جنابت، قطعی نیست زیرا چه بسا مایعی که خارج شده است بول باشد از این رو این غسل کفایت از وضو نمی کند و من می توانم کلی حدث را استصحاب کنم.

مثال فقهی سوم: همان مثال اول ولی فرد وضو گرفته است ولی احتمال می دهد که غسل هم کرده باشد که در اینجا هم دوباره کلی حدث را استصحاب می کند.

ص: ۱۲۳

بنابراین در هر مورد می گویند به دلیل علم اجمالی او هم باید غسل کند و هم وضو بگیرد.

القسم الثالث: اذا تحقق الکلی فی ضمن فرد قطعی الارتفاع و لکن نحتمل وجود فرد آخر معه

شیخ مثال می زند که در خانه زید بود و قطعا از خانه بیرون رفته است ولی من احتمال می دهم که همان موقع که زید در خانه بود عمرو هم بود و حال که زید بیرون رفته است عمرو در خانه مانده باشد. در اینجا نه زید را می شود استصحاب کرد زیرا قطعا خارج شده است و نه عمرو را زیرا اصل وجودش مشکوک است ولی در اینجا کلی را استصحاب کنیم که سابقا در خانه قطعا انسانی بود الان هم انسانی در خانه است.

مثال فقهی: من یقین دارم خوابیدم ولی احتمال می دهم که در حالت نوم هم جنب شده باشم بیدار شدم وضو هم گرفتم اما نوم قطعی الارتفاع است ولی جنابت اگر باشد هنوز باقی است در اینجا نه نوم را می توانم استصحاب کنم زیرا بیدار شده ام و نه جنابت را زیرا اصل جنابت مشکوک است حال من کلی حدث را استصحاب می کنم و علاوه بر وضو غسل هم باید بگیرم.

القسم الرابع: این قسم را محقق خوئی اضافه کرده است. ایشان می فرماید زید در خانه بود و ما نمی دانیم که شیخ بود و یا سید و ما یقین داشتیم که در این خانه سیدی هم بود. حال احتمال می دهیم که این سیادت با زید قائم باشد و احتمال می دهیم که با عمرو قائم باشد. حال زید از خانه رفته است من در اینجا می توانم استصحاب انسان کنم. زیرا در سابق یقین داشتم سید در خانه بوده است و الان شک دارم که سیدی در خانه هست یا نه در اینجا می توانم اصل وجود سیادت را استصحاب کنم (یا استصحاب انسان را)

ص: ۱۲۴

فرق این قسم با قسم سوم در این است که در قسم سوم وحدت علم بود ولی در این قسم تعدد علم است. در قسم سوم مطمئن بودم زید بود (علم) ولی نمی دانستم در کنار زید عمرو هم بود یا نه ولی در اینجا دو علم دارم یکی علم به وجود زید در خانه و دیگری علم به وجود سید در خانه (که شاید خود زید سید بود)

مثال فقهی: زید روز پنج شنبه محتلم شد و غسل هم کرد. روز جمعه هم در لباس زیر خود اثر منی دید. احتمال می دهد که اثر منی همان جنابت روز پنج شنبه باشد و احتمال هم می دهد که جنابت جدیدی باشد. در اینجا می گوئیم هنگامی که منی از زید خارج شد مطمئنا زید جنب شده بود ولی احتمال می دهم همان جنابت قبلی باشد که الان برطرف شده است و احتمال می دهم که این جنابت مستقل باشد. در اینجا بگویم که کلی حدث را استصحاب کنم. در اینجا دو علم دارم: یکی علم به جنابت در روز پنج شنبه است و دومی علم به جنابت که بعد از خروج منی حاصل شده است که چه بسا همان جنابت پنج شنبه باشد (مانند قرشی که احتمال می دهم در ضمن زید باشد یا مستقل)

بقی هنا کلیمه: گاه اثر بر فرد بار است و استصحاب کلی به کار نمی آید مثلا عبور از مسجدین بر حدث بار نیست بلکه بر جنابت بار است بنابراین اگر کلی حدث را استصحاب کنیم فرد باز می تواند از مسجدین عبور کند زیرا کلی حدث چه بسا در ضمن حدث اصغر حاصل شده باشد که مانعی برای عبور از مسجدین ایجاد نمی کند بلکه بر فرد جنب بار است. گاه اثر بر جامع بار است مانند مس قرآن که بر کلی حدث بار است چه حدث اکبر باشد و چه اصغر.

ص: ۱۲۵

مطالبی پیرامون استصحاب کلی قسم اول و دوم ۸۹/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطالبی پیرامون استصحاب کلی قسم اول و دوم.

در جلسه ی قبل اقسام استصحاب کلی را بیان کردیم.

در بیان استصحاب قسم اول گفتیم: ما اذا تحقق الکلی فی ضمن فرد و شک فی بقائه مثلا زید در این منزل بود و زنده بود حال ما او را می توانیم دو جور آن را استصحاب کنیم به این شکل که بگوئیم زید سال گذشته زنده بود و الان هم زنده است این از باب استصحاب فرد است زیرا زید را با مشخصات فردی اش استصحاب کرده ایم. گاه هم می توانیم بگوئیم که سال گذشته انسانی در اتاق بود و الان هم اصل بقاء انسان در اتاق است. این از باب استصحاب کلی است.

در این نوع استصحاب کلی مطالبی فرعی نیز مطرح می شود مثلا- گاه اثر بر فرد بار است و استصحاب کلی به کار نمی آید مثلا اگر کسی جنب باشد نمی تواند در مسجد مکث کند. در این فرع باید احراز شود که او جنب است تا نتواند در مسجد مکث کند حال اگر او حدث کلی را استصحاب کند این موجب نمی شود که مکث او در مسجد هم حرام باشد زیرا چه بسا حدث او اصغر باشد که در ضمن کلی حدث قرار گرفته است. گاه اثر بر جامع بار است مانند مس قرآن که بر کلی حدث بار است چه حدث اکبر باشد و چه اصغر.

گاه انسان موضوعات را استصحاب می کند مانند استصحاب حدث و استصحاب جنابت و امثال آن. حال آیا در احکام هم می توان فرد و یا کلی را استصحاب کرد. مثلا- چیزی بر من واجب بود و نمی دانم آن را آورده ام یا نه در اینجا هم می توانم خصوص وجوب را استصحاب کنم و هم می توانم جامع را استصحاب کنم یعنی کلی طلب را استصحاب کنم.

ص: ۱۲۶

اشکال شده است که نمی توان جامع را استصحاب کرد زیرا یشترط فی المستصحب اما ان یکون حکما شرعیا او موضوعا لحکم شرعی. با این بیان جامع حکم شرعی و مجعول از طرف شارع نیست، آنی که مجعول است فرد است ولی جامع بین وجوب و تحریم و یا جامع بین وجوب و استحباب دیگر مجعول از طرف شارع نیست از این رو نمی توان آن را استصحاب کرد.

جواب آن را بارها بیان کردیم و آن اینکه جامع به جعل فرد، جعل می شود به این بیان که مولی که وجوب را جعل می کند در واقع کلی طلب را هم جعل کرده است زیرا کلی طبیعی چیزی جدای فرد نیست. ملا سعد الدین تفتازانی در متن حاشیه می گوید: و الحق ان الطبیعی موجود بوجود افراده. الان به تعداد افرادی که در مجلس درس نشسته اند ما طبیعی داریم و هر کدام از افراد خود به تنهایی یک انسان طبیعی کامل است. بنابراین جعل فرد عین جعل جامع است.

اشکال دوم: گاه گفته اند که استصحاب کلی از ریشه بی فایده و مردود است چه در احکام باشد و چه در موضوعات زیرا

اصولاـ در خارج جامعی وجود ندارد. مثلاـ در خارج انسان کلی وجود ندارد. کلی همیشه در ذهن است و وقتی در خارج محقق شد همیشه جزئی می شود از این رو همیشه باید فرد را استصحاب کنیم زیرا جامع اگر در خارج واقع شود جزئی می شود.

در جواب می گوئیم: ما در اینجا به دو دید به فرد خارجی نگاه می کنیم: یکی اینکه زید فردی است که خصوصیات خاص خود را دارد (قد، وزن و سایر خصوصیاتش را در نظر می گیریم) اگر با چنین دیدی به او نگاه کنیم او فرد می شود. گاه به او بدون توجه به خصوصیات فردی نگاه می کنیم که در این حال می شود کلی و طبیعی. (هر چند در خارج همیشه همراه با مشخصات است ولی ما آن را بدون مشخصات تصور می کنیم)

ص: ۱۲۷

* * *

ثم ان ههنا بحثا: هل يغنى استصحاب الفرد عن استصحاب الجامع او يغنى استصحاب الجامع عن استصحاب الفرد؟

اما الاول: استصحاب جامع مغنی از استصحاب فرد نیست.

مثال عرفی: نذر کرده ام که هر وقت در این بین انسانی باشد یک درهم صدقه بدهم و اگر در این خانه زید بود یک دینار بدهم. حال زید در خانه بوده است و الان نمی دانم از خانه بیرون رفته است یا نه. اگر کلی انسان را در خانه استصحاب کنم باید یک دینار صدقه بدهم ولی اگر فرد و خصوص زیرا را استصحاب کنم حتما باید دینار بدهم. اگر هر دو استصحاب را انجام دهم در اینجا دو تکلیف دارم و هم باید درهم بدهم و هم دینار. بنابراین اگر استصحاب فرد و کلی اگر هر کدام موضوع برای یک اثر جداگانه باشند واضح است که استصحاب کلی ما را از استصحاب فرد بی نیاز نمی کند و اگر کسی کلی را استصحاب کرد فقط باید یک درهم صدقه بدهم و بس.

اما الثانی: آیا استصحاب فرد می تواند ما را از استصحاب کلی بی نیاز کند. در استصحاب کلی اصلا نمی شود با استصحاب کلی اثر فرد را بار کرد ولی آیا می شود استصحاب فرد را انجام دهیم و با این کار هم اثر فرد را بار کنیم و هم استصحاب کلی را.

محقق خراسانی در کفایه قائل است که عرفا استصحاب فرد همان استصحاب کلی است. (یعنی اگر فرد را استصحاب کردی هم باید دینار را بدهی و هم دینار را) ایشان در حاشیه ی رسائل عکس این مطلب را می گوید و می گوید فرد با کلی فرق دارد و استصحاب فرد سبب نمی شود که اثر کلی هم بر آن بار شود.

ص: ۱۲۸

حضرت امام موافق با نظر محقق خراسانی در حاشیه ی رسائل است زیرا حیثیت انسانیت غیر از حیثیت فردیت است و ما نمی توانیم فرد را استصحاب کنیم و اثر انسانیت را بر آن بار کنیم و اگر چنین کنیم این کار شبیه اصل مثبت می شود زیرا مستصحب ما زید خارجی است ولی ما می خواهیم اثر انسانی کلی را بار کنیم که اصل مثبت است چرا که عقل اگر زید در خانه است انسان هم در خانه است.

یلاحظ علیه: اگر اثر بر دو عنوان بار باشد حق با حضرت امام است و در این حال استصحاب فرد دیگر عنوان کلی را ثابت نمی کند مگر بنابر قول به اصل مستصحب. ولی اگر اثر بر واقعیت بار باشد (نه مفهوم فرد و انسان) در حال مشخص است استصحاب فرد همان استصحاب انسان هم هست زیرا فرد در خارج عین تحقق کلی است. بنابراین با استصحاب زید هم باید دینار را صدقه بدهیم چون زید فرد است و هم باید یک دینار صدقه بدهیم چون زید انسان هم هست.

اما الکلام فی القسم الثانی من استصحاب الکلی: اذا تحقق الکلی فی ضمن فرد مردد بین کونه قطعی الارتفاع او قطعی البقاء

فردی در خارج بود اما این فرد مردد است بین قصیر العمر و طویل العمر مثلا. مطابق مثال شیخ اگر متیقن ما زنده بودن گنجشک باشد که قطعا عمرش کوتاه است ولی اگر متیقن ما کلاغ باشد او چندین سال زندگی می کند حال ما کلی حیوان را استصحاب کنیم و بگوئیم سابقا حیوانی در این مزرعه زنده بود الان هم زنده است.

مثال فقهی: اگر بللی از کسی خارج شود که مردد است که یا بول است و یا منی. او سپس وضویی گرفت. حال اگر آنچه خارج شده است بول باشد آن حدیث قطعا از بین رفته است ولی اگر منی باشد قطعا از بین نرفته است ما در اینجا کلی حدث را استصحاب کنیم.

در این نوع استصحاب می گوئیم که گاه اثر دو فرد اقل و اکثر است مثلا حیوانی آمد و دهانش را به ظرف زد و من نمی دانم سگ بود و یا خوک اگر سگ باید باید خاک مال کند و آب بکشم ولی اگر خوک باشد باید هفت بار با آب قلیل بشویم. حال اگر من این ظرف را خاک مال کردیم و با آب قلیل دو بار شستیم در اینجا نمی توانیم نجاست سگ را استصحاب کنیم زیرا یقینا از بین رفته است و از طرفی نمی توانیم حکم نجاست خوک را استصحاب کنیم زیرا اصلش مشکوک الحدوث است در اینجا ما جامع نجاست را استصحاب می کنیم یعنی سابقا این ظرف نجس بود و حال بعد از خاک مال و دوبار شستن الان هم نجس است.

و گاه اثر دو فرد متباینین است مانند مثال فقهی که اگر بول باشد باید وضو بگیرم و اگر منی باشد باید غسل کنم.

در اینجا استصحاب نجاست در ظرف و استصحاب حدث در فرد جاری می شود.

بله استصحاب نجاست اثر شرعی دارد و آن این است که نجاست خود موضوع برای حکم شرعی است که می گوید: اجتنب عن النجس

ولی در استصحاب حدث می گوئیم که اثر شرعی ندارد زیرا حدث در اسلام موضوع حکم نیست. در اسلام یا حدث اصغر موضوع حکم است و یا حدث اکبر ولی حدث جامع موضوع حکم نمی باشد.

نقول: استصحاب حدث می کنیم و این حدث موضوع ساز است برای حکم عقل به این گونه که عقل می گوید: تو محدثی و اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد و تو که وضو گرفته ای باید غسل هم بکنی. (این بیانی است که ما در دوره های قبلی می گفتیم)

به بیان دیگر که در دوره های بعدی درس اصول آن را مطرح کردیم این است که اصلا احتیاجی به استصحاب نیست زیرا قاعده ی اشتغال خود مستقلا می گوید که به حکم عقل اگر آنچه خارج شده است بول باشد با وضو از بین رفته است و اگر منی باشد اثر حدث باقی است و عقل می گوید اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد و باید غسل کرد.

ان شاء الله از فردا اشکالات قسم ثانی را می خوانیم در این قسم از استصحاب شبه ای حکمیه مطرح است به نام شبهه ی عبائیه که مرحوم سید اسماعیل صدر (پدر مرحوم صدر) مطرح کرده است که باید آن را بررسی کنیم.

استصحاب کلی قسم دوم ۸۹/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب کلی قسم دوم

بحث ما در استصحاب کلی قسم دوم است. در استصحاب قسم اول علم اجمالی وجود ندارد بلکه فقط در آن شبهه و شک بدوی است زیرا مثلا انسانی در منزل بود و نمی دانم الان هم هست یا نه.

ص: ۱۳۱

اما کلی قسم دوم بتمامه حول و حوش علم اجمالی دور می زند. در اینجا گاه بین فرد قصیر و طویل اقل و اکثر برقرار است مثلا نمی دانم در ظرف بول افتاد یا دم و من ظرف را یکبار با آب قلیل شستم. اگر در ظرف خون بود پاک شد و الا نه و من کلی نجاست را استصحاب می کنم.

گاه بین آن دو متباینین است مثلا بللی از من خارج شد که نمی دانم بول است یا منی و من یک بار وضو گرفتم در اینجا کلی حدث را استصحاب می کنم و باید غسل هم بکنم.

اما اشکالاتی که به این استصحاب وارد شده است:

الاشکال الاول: اختلال ارکان الاستصحاب.

در استصحاب به حدوث یقین داریم و در بقاء شک داریم ولی در این نوع استصحاب مسئله عکس است زیرا یقین به ارتفاع

داریم و شک در حدوث مثلا نسبت به عصفور یقین به ارتفاع داریم و نسبت به غراب شک در حدوث داریم. زیرا قصیر که همان حدث اصغر است یقینا با وضو از بین رفته است و اما حدث اکبر که از اول نمی دانیم وجود داشت یا نه از این رو چه چیزی را باید استصحاب کرد؟ محقق خراسانی با این کلام به این اشکال اشاره کرده است: (و تردد ذاک الخاص الذی یکون الکلی موجودا فی ضمنه و یکون وجوده بعین وجوده بین متیقن الارتفاع و مشوک الحدوث غیر ضائر)

جواب همان است که شیخ و محقق خراسانی بیان کرده اند و آن اینکه این اشکال به استصحاب فرد ضربه می زند ولی به استصحاب کلی صدمه ای وارد می کند به این معنا که من نه می توانم حدث اصغر را استصحاب کنم و نه حدث اکبر را زیرا اصغر قطعی الارتفاع است و اکبر مشکوک الحدوث است. ولی در استصحاب کلی این مشکل وجود ندارد و می گویم سابقا محدث بودم اکنون که وضو گرفته ام و نمی دانم آن حدث از من برطرف شد یا نه همان کلی حدث را استصحاب می کنم.

ص: ۱۳۲

الاشکال الثانی: حکومه الاصل السببی علی الاصل مسببی

توضیح ذلک: در استصحاب می گویند که اصل سببی بر مسببی مقدم است. مثلا عبایم قطعا نجس بود و آبی هم در آفتابه بود که مشکوک الطهاره و النجاسه است و سابقا پاک بود. همان طهارت را استصحاب می کنم و می گویم آب آفتابه پاک است. حال من با آن، عبای نجس قطعی را شستم. سابقا می گفتند که استصحاب آب آفتابه می گوید که آب آن پاک است ولی در عبا هم استصحاب دیگری راه دارد و آن اینکه سابقا قطعا نجس بود و الان شک دارم که با آن آب پاک شده است یا نه (زیرا آن آب متیقن الطهاره نیست) از این رو الان هم نجس است. ولی شیخ در رسائل این مشکل را حل کرد و گفت که شک در نجاست عبا و عدم آن مسبب از طهارت و نجاست آب آفتابه است و وقتی گفتم که آب آفتابه پاک است عمومات کل شیء نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر می گوید که عبا هم پاک است.

حال مستشکل می گوید استصحاب کلی حدث محکوم استصحاب سببی است و ما نمی توانیم کلی حدث را استصحاب کنیم. زیرا شک در اینکه آیا در این قفس حیوانی هست یا نه ناشی از این است که آیا حیوانی که در این قفس وارد شده است کلاغ بوده است یا نه و اصل بر این است که فرد طویل العمر نبوده است از این رو استصحاب بقای حیوان غلط است. (اصل مسببی بقاء الحیوان است و سبب آن این است که آیا حیوانی که وارد این قفس شده غراب بوده است یا نه)

ص: ۱۳۳

به عبارت دیگر. یقینا عصفور که قصیر العمر بوده از بین رفته است و ما شک داریم که آیا غراب هم وارد این قفس شده است یـا نه تـا بتـوانیم کلی حیـوان را استصـحاب کنیم. در اینجـا اصـل عـدم طویـل العمر بـودن مـوجب می شـود که نتوانیم کلی را استصحاب کنیم زیرا عصفور که رفته است و طویل العمر دیگری هم جایگزین نشده است.

مثال شـرعی: بعد از آنی که بلل مشـتبهی از من خارج شد و من وضو گرفتم، شک در اینکه آیا حدث باقی است یا نه ناشی از این است که من جنب شـده ام یـا نه و اصل عـدم وقوع جنابت است از این رو استصـحاب کلی هم که مسـبب آن است جاری نمی شود. محقق خراسانی در کفایه به این عبارت به بیان این اشـکال پرداخته است: (و توهم کون الشک فی بقاء الکلی الـذی فی ضمن ذاک المردد مسببا عن الشک فی حدوث الخاص (که همان طویل است) المشکوک حدوثه المحکوم بعدم الحدوث باصاله عدمه فاسد قطعا) سپس محقق خراسانی سه جواب از آن می دهد.

قبل از بیان جواب صاحب کفایه یک اشـکال را مطرح می کنیم و آن اینکه شـما چرا عـدم طویل را استصـحاب می کنیـد ولی استصـحاب عـدم قصـیر را جاری نمی کنیـد مثلا چرا نمی گوئید که اصل این است که بللی که خارج شده است حدث اصـغر نبوده است.

جواب آن این است که این استصـحاب اثر شـرعی ندارد زیرا اصـغر حتما از بین رفته است و من وضو گرفته ام و حدث اصـغر قطعا وجود ندارد. استصحاب در جایی جاری است که اثری داشته باشد ولی در اینجا بی اثر است.

ص: ۱۳۴

ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن الاشکال بوجوه ثلاثه:

الوجه الاول: اشاره الیه بقوله (لعدم کونه بقائه و ارتفاعه من لوازم حدوثه و عدم حدوثه...) این جواب را محقق خراسانی از شیخ در فرائد اخذ کرده است و آن عبارت است از اینکه شک در بقاء کلی و عدم بقاء ناشی از این نیست که آیا حادث فرد طویل بوده یا نه تا بگوئید اصل عدم جنابت است و در نتیجه استصحاب کلی جاری نشود بلکه ناشی از این است که حادث فرد قصیر بوده است. به این معنا که شما باید ثابت کنید که حادث حدث اصغر بوده است و این هم حالت سابقه نبوده است زیرا قبلا از من حدث اصغر سر نزده بود تا آن را استصحاب کنم.

مستشکل خیال کرده است که ارتفاع کلی معلول حدوث طویل است و در نتیجه می گوید که اصل عدم طویل است و حال آنکه ارتفاع کلی معلول این است که حادث همان فرد قصیر باشد که آن هم به دلیل نداشتن حالت سابقه قابل اثبات نیست.

نقول: بقاء کلی بستگی دارد که حادث طویل باشد (همان طور که مستشکل می گفت) ولی ارتفاع کلی بستگی ندارد که حادث طویل باشد زیرا نفی الاخص لا یدل علی نفی الاعم. حیوان طویل اخص است و حیوان اعم است از قصیر و طویل و نفی اخص که همان نفی حیوان طویل است دلالت بر نفی اعم که همان کلی است نمی باشد.

الجواب الثانی: اشاره الیه بقوله (مع ان بقاء قدر المشترک انما هو بعین بقاء الخاص...) اصل سببی و مسببی در جایی است که بین اصل سببی و مسببی دوئیت و اثنینیت باشد (همانند آب و عبا که اصاله بقاء طهاره آب با نجاست عبا فرق دارد) ولی در ما نحن فیه سبب و مسبب یکی است زیرا کلی عین فرد است و اینکه می گوئید شک در بقاء کلی ناشی از این است که آیا حادث طویل بوده است یا نه حرف صحیحی نیست زیرا آن کلی حیوان، چیزی غیر از فرد طویل نیست.

ص: ۱۳۵

الجواب الثالث: اشاره الیه بقوله (علی انه لو سلم انه من لوازم حدوث المشکوک فلا شبهه فی کون اللزوم عقلیا)

در استصحاب سببی و مسببی شرط است که ترتب مسبب بر سبب شرعی باشد. مثلا عبا که نجس بود و من آن را با آبی که مستصحب الطهاره بود شستیم در اینجا طهارت عبا مترتب است بر طهارت آب آن هم ترتب شرعی زیرا امام صادق علیه السلام فرمود: کل شیء غسل بماء طاهر فهو طاهر. ولی در ما نحن فیه ترتب عقلی است زیرا عقل می گوید اگر حیوان طویل حادث نشده است و یا اگر جنابت رخ نداده است پس حیوانی نیست و یا حدثی نیست. در اینجا عقل می گوید اگر فرد طویل نیست پس جامع هم نیست. در اینجا نفی جامع که حدث است با نفی طویل به دلالت عقلی می باشد.

ثم ما قاله صاحب الکفایه

نقول: اولا ما در این موارد احتیاج به استصحاب نداریم و می گوئیم که قاعده ی اشتغال برای ما کافی است زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی را می طلبد حال که از من بللی که مردد است بول باشد یا منی از من خارج شده است و من فقط وضو گرفتم در اینجا عقل می گوید که باید غسل هم بکنی تا یقین به خروج از تکلیف داشته باشد. شیخ کرارا فرموده است هر جا که شک در اشتغال کافی باشد در آن نیازی به حالت سابقه نداریم.

ثانیا: ممکن است در اینجا مستصحب دیگری هم داشته باشیم. تا به حال کلی را استصحاب می کردیم ولی اکنون می گوئیم که ما می توانیم فرد مبهم را استصحاب کنیم. مثلا مرغی در این قفس رفته است ولی مبهم است که آیا عصفور بوده یا غراب در اینجا همان طائر مبهم را استصحاب می کنم و اثرش را بار می کنم. لازم نیست سراغ استصحاب کلی برویم تا به اشکال برخورد کنیم. هکذا در مثال ظرفی که یا شگ به آن زبان زده است یا خنزیر در آنجا که دوبار شستیم و تعفیر کردیم در آنجا هم فرد مبهم که نجاست باشد استصحاب می کنیم یعنی نجاستی در این ظرف بود و اصل بقاء آن است.

ان شاء الله فردا یکسری فروع را بررسی می کنیم.

تطبیق چند فرع فقهی بر استصحاب کلی قسم دوم ۸۹/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیق چند فرع فقهی بر استصحاب کلی قسم دوم.

در جلسه ی قبل استصحاب کلی قسم دوم را خواندیم و امروز چند مسئله ی فقهی را بر این قاعده تطبیق می کنیم. (استصحاب کلی قسم دوم عبارت است از فرعی که مردد است بین قطعی الارتفاع و قطعی البقاء)

الفرع الاول: اذا کان متطهرا فخرج منه بلل مردد بین البول و المنی.

فردی است که متطهر است و می تواند نماز بخواند ولی چون بعد از بول استبراء نکرده بود، بللی از او خارج شد که نمی داند بول است یا منی او دوباره وضو گرفت. حال آیا با گرفتن وضو او دوباره متطهر شده است یا نه؟

در اینجا هم می توان گفت که اصل عدم حدث اکبر است و هم اینکه اصل عدم حدث اصغر است. این دو اصل با هم معارضه می کنند و ساقط می شوند. بنابراین وضوی من قطعا مستحب را از بین نمی برد زیرا آنی که حاصل شده است اگر حدث اصغر بود قطعا از بین رفته است ولی اگر حدث اکبر بوده است بعد از وضو قطعا باقی است. در اینجا اصل حدث را استصحاب می کند و عقل می گوید که اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد از این رو فرد باید غسل هم بکند.

البته قبلا گفتیم که با وجود اصاله الاشتغال در اینجا احتیاجی به استصحاب نداریم زیرا جایی که صرف الشک کافی باشد دیگر نوبت به لحاظ حالت سابقه نمی رسد و در ما نحن فیه همین که شک کنم از حدث بیرون آمده ام یا نه کافی است که غسل هم باید بکنم. کرارا گفتیم که قاعده ی اشتغال بر استصحاب اشتغال حاکم است زیرا استصحاب اشتغال مؤنه ی بیشتری از خود قاعده ی اشتغال دارد زیرا به حالت سابقه هم احتیاج دارد.

ص: ۱۳۷

الفرع الثانی: اذا کان محدثا بالحدث الاصغر ثم خرج بلل مردد بین البول و المنی.

فرق این فرع با قبلی این است که علم اجمالی در فرع اول منجز است زیرا گفتیم که یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر در فرع اول اگر حدث او بول باشد یا منی در هر حال تکلیف آور است زیرا در هر صورت طهارت او نقض شده است.

ولی در این فرع اگر آنی که خارج شده است منی باشد تکلیف آور است (زیرا طهارت کبری را شکسته است) ولی اگر بول باشد تکلیف آور نیست زیرا فرد خودش محدث به حدث اصغر است و تحصیل حاصل محال است بنابراین علم اجمالی در اینجا بی اثر است.

همچنین در فرع اول دو اصل استصحاب با هم متعارض بودند ولی در اینجا با هم متعارض نیست زیرا نمی توان گفت اصل این است که او به حدث اصغر محدث نبود زیرا او از اول محدث بود. بنابراین فقط اصاله عدم کونه محدثا بالحدث الاکبر جاری است. بنابراین در این فرع غسل واجب نیست و فقط اگر وضو بگیرد کافی است.

الفرع الثالث: اذا کان محدثا بالحدث الاکبر فخرج منه بلل مردد بین البول و المنی.

در اینجا هم همان قاعده در علم اجمالی باید جاری باشد تا علم اجمالی ثمر بخش باشد. در این فرع هم می گوئیم علم اجمالی در هیچ طرف جاری نیست زیرا اصل عدم کونه محدثا بالحدث الاصغر جاری نیست زیرا او یقینا جنب بوده است و هکذا عدم کونه محدثا بالحدث الاکبر هم جاری نیست. بنابراین فرد تنها غسل می کند و همان غسل کافی است زیرا بعد از آن که جنب بود اگر مایعی که خارج شد بول بود یا منی در هر حال می بایست غسل می کرد.

ص: ۱۳۸

الفرع الرابع: اذا كان حاله السابقه مجهوله و خرج منه بلل مردد بين البول و المنی

این فرد بین سه حالت مردد است. او اگر متطهر باشد باید هم غسل کند و هم وضو و اگر محدث به حدث اصغر باشد فقط باید وضو بگیرد و اگر محدث به حدث اکبر باشد باید غسل کند. حال او علم اجمالی دارد که به یکی از این سه وظیفه باید عمل کند از این رو باید هم وضو بگیرد و هم غسل کند.

الفرع الخامس: پشمی دارم که متنجس است و خون آلود است و نمی دانم پشم حیوان نجس العین است که با شستن پاک نمی شود یا پشم گوسفندی است که با شستن پاک می شود. حال پشم را شستیم و نمی دانیم آیا پاک شده است یا نه.

در اینجا جامع نجاست را استصحاب می کنیم زیرا امر دائر است بین قطعی الانتفاء (اگر پشم گوسفند باشد با شستن یقینا پاک شده است) و قطعی البقاء (اگر پشم نجس العین باشد). با استصحاب جامع می گویم قبل از شستن نجاستی بود و بعد از شستن هم همچنان نجاست باقی است.

الفرع السادس: اذا کان الصابون مرددا بین کونه ماخوذا من حیوان غیر مذکی او لا و کان متنجسا.

اگر صابونی در حمام ببینیم که احتمال می دهم آن را از پی و چربی حیوان مذکی گرفته اند. واضح است که قاعده ی طهارت در آنجا جاری می شود و آن صابون محکوم به طهارت می باشد. بعد روی این صابون خونی ریخت و صابون نجاست عرضی پیدا کرد و من آن نجاست عرضی را شستم آیا می توانم نجاست جامع را استصحاب کنم و بگویم که با وجود نجاست عرضی من به جامع راه یافته ام.

ص: ۱۳۹

این استصحاب در اینجا جاری نیست و این فرع با فرع قبلی فرق دارد زیرا در فرع قبل در از همان ابتدا شک داشتم که آیا این پشم از حیوان نجس العین است یا نه و در همان زمان که احتمال نجاست ذاتی می دهم نجاست عرضی هم وجود داشت. ولی در ما نحن فیه این تقارن وجود ندارد زیرا ابتدا که من در نجاست ذاتی صابون شک داشتم دیگر صابون نجاست عرضی نداشت و در آن اصاله الطهاره جاری بود بعد خونی بر آن ریخت و نجاست عرضی بر او عارض شد از این رو چون نجاست عرضی با احتمال نجاست ذاتی فاصله دارد دیگر نمی شود جامع بین آن دو را استصحاب کرد و گفت یقینا سابقا نجس بود ولی در ما نحن فیه نمی توان گفت که سابقا یقینا نجاست جامعی در آن بود زیرا جامعی که در ضمن نجاستی است قطعا از بین رفته است و جامعی که در ضمن نجاست ذاتی بود با اصاله الطهاره از بین رفته است از این رو جامعی وجود ندارد تا بتوان آن را استصحاب کرد.

الفرع السابع: این فرع به شبهه ی عبائیه مشهور است که سید اسماعیل صدر، پدر آیه الله صدر و جد امام موسی آن را مطرح کرده است. محقق نائینی و شهید صدر و امام و محقق داماد و ما به آن جوابی داده اند که ان شاء الله فردا مطرح می کنیم.

استصحاب کلی قسم دوم و سوم ۸۹/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب کلی قسم دوم و سوم

در استصحاب کلی قسم دوم گفتیم که اگر فردی در خانه باشد ولی نمی دانیم قصیر العمر است و یا کثیر العمر آیا در اینجا می توانیم جامع فرد را استصحاب کنیم یا نه.

ص: ۱۴۰

برخی این نوع استصحاب را باطل دانسته اند گفته اند اگر این استصحاب درست باشد تالی فاسد دارد که عبارت است از زیاده الفرع علی الاصل.

مثلا مرحوم آیه الله سید اسماعیل صدر (پدر مرحوم سید صدر الدین عاملی) شبهه ی عبائیه را مطرح کرده و فرموده است: اگر دو جای عبای من به صورت علم اجمالی نجس باشد یعنی یا طرف پائین نجس است و یا طرف بالای عبا. حال من قسمت بالای عبا را در شط فرات شستم و دست ترم را بر بالای عبا زدم و بعد به پائین عبا زدم. (این از باب استصحاب کلی قسم دوم است زیرا اگر نجاست در بالا باشد قطعی الانتفاء است و اگر در پائین باشد قطعی البقاء است.)

حال اگر استصحاب قسم ثانی جاری باشد و نجاست را استصحاب کنیم معنایش این است که دستم نجس باشد در حالی که دست من به مقطوع الطهاره و مشکوک النجاسه خورده است. در اینجا خود عبا عبارت است از مقطوع الطهاره و مشکوک النجاسه ولی دست من که به آن خورده باید مقطوع النجاسه باشد و این همان زیادی فرع بر اصل است از این رو استصحاب قسم دوم نباید جاری باشد.

جواب از این شبهه: مرحوم محقق نائینی، امام، و غیره جواب داده اند ولی در میان جواب ها جوابی که مرحوم شهید صدر در کتابش ذکر کرده است روشنتر و واضحتر است. ایشان می گوید: این استصحاب مثبت است زیرا ما نجاست را در عبا استصحاب می کنیم و این سبب نمی شود که دست من نجس باشد. دست من در صورتی نجس است که ملاقای آن نجس باشد. شما کلی نجاست را استصحاب کردید و عقل می گوید اگر نجسی هست قطعا در بالا نیست و در پائین است از این رو دست من که به پائین خورده است نجس است. بین مستصحب (وجود النجاسه الکلیه فی العباء) و بین اثر شرعی (نجاست دست) یک امر عقلی واسطه است که عبارت است از اینکه نجس در پائین است زیرا بالا یقینا پاک است.

ص: ۱۴۱

ما در دوره های قبل جواب دیگری می دادیم و می گفتیم در این موارد قضـیه ی متیقنه غیر از قضـیه ی مشـکوکه است و حال آنکه در استصـحاب شـرط است که این دو قضیه با هم وحدت داشته باشند. زیرا من وقتی یقین داشتم عبا نجس است هنگامی بود که قسـمت بالای عبا را نشسـته بودم ولی الان که آن قسمت را شستم قضیه ی مشکوکه عوض شده است و عرف در اینجا نمی گوید لا تنقض الیقین بالشک زیرا متیقین نجاست هر دو بود ولی در اینجا یقینا یکی پاک است.

مثال دیگر: دو آب بود که یکی نجس بود و ما یکی را ریختیم آیا در اینجا نمی توانیم نجاست را استصـحاب کنیم زیرا قضـیه ی متیقنه غیر از مشـکوکه است ولی در عین حال که نمی توانیم استصحاب کنیم باید از ظرف دوم که آبش را نریخته ایم باید اجتناب کنیم و این اجتناب به دلیل علم اجمالی پیشین است نه استصحاب.

در ما نحن فیه هم باید از گوشه ی عبا اجتناب کنیم ولی اجتناب از آن به دلیل علم اجمالی پیشین است نه استصحاب زیرا عرفا لا تنقضی الیقین بالشک در آنجا جاری نیست. زیرا متیقین نجاست هر دو بود ولی در اینجا یقینا یکی پاک است.

ان قلت اگر جامع را حساب کنیم متیقن و مشکوک یکی می شود.

قلنا جامع سابقا در ضـمن دو تا بود و الان در ضـمن یکی است و همین موجب تفاوت قضـیه ی متیقنه و مشـکوکه می شود. به عبارت دیگر جامع را یا بایـد با توجه به افراد در نظر بگیریم و یا بـدون توجه به آن. اگر بـدون توجه به افراد باشـد این کلامی باطـل است زیرا طبیعت غیر از افراد، چیزی نیست و اگر با توجه به افراد باشـد واضـح است که سابقا دو فرد داشت (قسم بالا و پائین عبا) ولی الان یک فرد دارد از این رو با متیقن سابق متفاوت شده است.

ص: ۱۴۲

نکته: با این بیان چه بسا بتوان گفت که اصلا استصحاب کلی قسم دوم جاری نیست همانطور که قبلا هم گفتیم در اکثر موارد از استصحاب کلی قسم دوم قاعده ی اشتغال مشکل را حل می کند و اصلا احتیاجی به این استصحاب نداریم. همچنین در مثال اخیر علم اجمالی مشکل را حل می کند.

استصحاب کلی قسم سوم:

انسانی به نام زید در خانه بود و یقین داریم این انسان خانه را ترک کرده است ولی احتمال می دهیم هنگامی که او خانه بود عمرو هم در خانه بود. هکذا یقین داریم زید رفته است ولی احتمال می دهیم هنگام خروج زید همان زمان عمرو هم به خانه آمده باشد. سوم اینکه شیئی بود که یک مرتبه ای داشت و آن مرتبه زائل شده است و احتمال می دهیم به مرتبه ای ضعیف تر تبدیل شده باشد مثلا آدمی بود بسیار وسواسی و یقین داریم که دیگر آن قدر وسواسی نیست حال یا کلا وسواسی اش از بین رفته است و یا اینکه به مقدار کمتری وسواسی است.

اقوال اصولیین:

مرحوم شیخ حائری در غرر قائل بود که این استصحاب مطلقا جاری است. محقق خراسانی در کفایه قائل بود که این استصحاب مطلقا جاری نیست. شیخ در رسائل قائل است که در قسم اول جاری است ولی در صورت دوم جاری نیست. قول چهارم قول ماست که می گوئیم در اولی و دومی جاری نیست ولی در سومی جاری است.

الصوره الاولی من القسم الثالث: انسانی به نام زید در خانه بود و یقین داریم خانه را ترک کرده است ولی احتمال می دهیم هنگامی که او خانه بود عمرو هم در خانه بود در این مورد زید را نمی شود استصحاب کرد و گفت که او هم در خانه است چرا که او قطعی الانتفاء است. عمرو را هم نمی توان استصحاب کرد زیرا او مشکوک الحدوث است ولی انسانیت را استصحاب می کنند. مرحوم علامه ی حائری می فرماید: ما نوکر یقین و شک هستیم. سابقا به وجود انسان یقین داشتیم حالا شک در بقاء آن داریم و همان را استصحاب می کنیم.

ص: ۱۴۳

یلاحظ علیه: گاه ما در کلی طبیعی مطابق عقیده ی رجل همدانی مشی می کنیم که قائل بود در دنیا یک انسان کامل بیشتر نیست و بقیه هر کدام فقط سهمی از آن انسان را دارا هستند. اگر به این قول قائل باشیم واضح است که استصحاب مانعی ندارد زیرا زید و عمرو دو انسان نیستند بلکه یک انسان هستند و هر دو حصه ای از یک انسان مشترک هستند. در این حال انسانیت قبلی با بعدی دو تا نیست و قابل استصحاب است.

ولی ما قائل هستیم ذات کلی طبیعتی به تعداد افراد متکثر می شود و اگر دویست نفر در این جلسه هستند ما دویست انسان داریم و به گفته ی شیخ الرئیس هر انسان خود یک انسان طبیعی کامل است. در کتب فلسفه آمده است که مثل الطبیعی الی الافراد مثل الآباء الی الاولاد لا مثل الاب الواحد الی اولاد کثیره یعنی به تعداد اولاد باید پدر باشد و به تعداد افراد باید کلی طبیعی وجود داشته باشد.

بنابراین اگر چنین باشد قضیه ی متیقنه غیر از مشکوکه است زیرا متیقنه زید است و انسانی طبیعی که در ضمن زید است و مشکوک انسانی طبیعی است که در ضمن عمرو است.

به بیان دیگر قائل به اجرای استصحاب بین وحدت مفهومیه و وحدت مصداقیه خلط کرده اند زید با عمرو وحدت مفهومیه دارد ولی وحدت مصداقیه ندارد. زیرا کلی انسان مفهوما یکی است ولی مصداقا متکثر است و آنی که مصب استصحاب است مفهوم نیست بلکه وجود خارجی است.

ان قلت: ما نظر به زید و عمرو نداریم بلکه به خود انسان که مجرد از خصوصیات است توجه و عنایت می کنیم.

ص: ۱۴۴

قلنا: مفاهیم کلی موضوع اثر نیستند، آنی که اثر دارد وجود خارجی است. حال که خارجی است در خارج متیقن که زید است غیر از مشکوک است.

و من هنا یعلم حکم صوره دوم از استصحاب قسم سوم چگونه است. قسم دوم چنین بود که یقین داریم زید رفته است ولی احتمال می دهیم هنگام خروج زید همان زمان عمرو هم به خانه آمده باشد. در اینجا هم نمی شود انسانیت را استصحاب کرد و حتی این قسم از قسم اول اسوء حالا است زیرا در صورت اول زید و عمرو کنار هم بودند و می شد گفت که هر دو انسان هستند ولی در قسم دوم زید خارج شده است و احتمال می دهیم که عمرو داخل شده باشد.

اما الصوره الثالثه من القسم الثالث: در این قسم استصحاب جاری می شود. در اینجا چه بسا بتوان گفت که وجود وسواسی در نفس واحد باشد و تفاوت فقط در شدت و ضعف باشد. وسواسی شیء واحدی است ولی مقول به تشکیک است و همه ی درجات تحت همان عنوان قرار دارند و حال احتمال می دهیم وسواسی کاملا- از بین رفته باشد می توان همان عنوان را استصحاب کرد.

هکذا آبی است که طعم و لون و بویش تغییر کرده بود حال بارانی بر آن بارید و یا آب کری را به آن وصل کردیم و یقین داریم آن تغیر شدید از بین رفته است ولی احتمال می دهیم که تغیرش کمتر شده باشد و یا اینکه تغیرش کلا از بین رفته باشد در اینجا می توان همان تغییر را استصحاب کرد.

استصحاب قسم سوم و چهارم ۸۹/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب قسم سوم و چهارم

بحث در قسم سوم استصحاب کلی است. گفتیم که قسم سوم خود سه صورت داشت.

انسانی به نام زید در خانه بود و یقین داریم این انسان خانه را ترک کرده است ولی احتمال می دهیم هنگامی که او خانه بود عمرو هم در خانه بود. هکذا یقین داریم زید رفته است ولی احتمال می دهیم هنگام خروج زید همان زمان عمرو هم به خانه آمده باشد. سوم اینکه شیئی بود که یک مرتبه ای داشت و آن مرتبه زائل شده است و احتمال می دهیم به مرتبه ای ضعیف تر تبدیل شده باشد مثلا آدمی بود بسیار وسواسی و یقین داریم که دیگر آن قدر وسواسی نیست حال یا کلا وسواسی اش از بین رفته است و یا اینکه به مقدار کمتری وسواسی است.

در مورد این استصحاب باید به چند نکته توجه کنیم:

نکته ی اول: فرق قسم سوم با قسم دوم در چیست؟ در قسم دوم، حادث با باقی یک شیء است زیرا حیوانی است که مردد است بین عصفور و غراب. اگر عصفور باشد مثلا یک ماه زندگی می کند و اگر غراب باشد شش ماه. در حال بقاء، باقی با حادث یکی است از این رو دیگر مشکل اختلاف متیقن و مشکوک در آن وجود ندارد. یا مثلا نمی دانم بللی که از من خارج شده است بول بوده و یا منی اگر بول باشد با وضوئی که گرفته ام از بین رفته است ولی اگر منی باشد اثرش همچنان باقی است ولی هر کدام که باشد همان است که اول بوده است.

ص: ۱۴۶

اما در قسم سوم در دو صورت اول، حادث غیر از باقی است زیرا حادث زید است و باقی عمرو است حال یا عمروی که از اول همراه زید بود و یا بعدا هنگام خروج زید به داخل خانه آمده است.

همچنین استصحاب همیشه با وجود خارجی کار دارد و نه با مفاهیم. در قسم دوم سر و کار استصحاب با همان وجود خارجی است و الان هر چه باشد همان وجودی است که در اول بوده است ولی در قسم سوم چنین نیست زیرا سر و کار ما با مفهوم است.

نکته ی دوم: همیشه فساد یا قاعده را می توان از ثمراتش به دست آورد. بنابراین اگر کسی معتقد باشد که استصحاب در دو صورت اول جاری است او باید در فقه به احکامی متلتزم شود که هیچ فقیهی ملتزم نیست. مثلا من خوابیدم و بعد از بیدار شدن یقین دارم وضو بر من واجب است ولی احتمال می دهم که در خواب محتلم هم شده باشم. در اینجا باید بتوان استصحاب قسم سوم را جاری کرد به این گونه که من وضو بگیرم حال حدثی که در ضمن حدث اصغر بود از بین رفت ولی چون احتلام می دهم در خواب، همراه این حدث اصغر، حدث اکبری هم داشتم در اینجا هم باید بتوانم کلی حدث را

استصحاب کنم و بگویم باید غسل کرد و حال آنکه احدی از فقها چنین فتوایی نداده است که به صرف احتلام در خواب باید غسل کرد.

همچنین من به زید ده دینار بدهکارم و احتمال می دهم علاوه بر آن یک پنج درهمی هم بدهکار باشم. رفتم ده دینار را به زید دارم در اینجا باید بتوانم کلی بدهکاری را استصحاب کنم و پنج دینار را بدهم و حال آنکه کسی به این فتوا نداده است.

ص: ۱۴۷

حال که چنین مفاسدی بر استصحاب قسم سوم بار است متوجه می شویم که این استصحاب در دو قسم اول جاری نیست.

بله استصحاب قسم سوم در صورت سوم (مسئله ی وسواسی) جاری است.

در مواردی که مرتبه ی ضعیف از مراتب مرتبه ی شدیده است در اینجا می توان استصحاب کرد.

مثال های شرعی: انسانی بود که وسواسی شدید داشت و یقین دارم دیگر تا آن مقدار وسواسی نیست ولی نمی دانیم کاملا از بین رفته است و یا کمتر شده است در این مورد همان وسواس را استصحاب می کنیم زیرا مرتبه ی ضعیفه با مرتبه ی شدیده متغایر نیست تا گفته شود که حکمی از یک موضوع به موضوع دیگر سرایت کرده است. نتیجه ی این استصحاب این است که اگر او کثیر الشک است او باید حتی هنگامی که احتمال می دهد خوب شده است باز نباید به شک خود اعتنا کند تا یقین کند که کاملا خوب شده است.

مثال دوم: آبی است که طعم و لون و بویش تغییر کرده بود حال بارانی بر آن بارید و یا آب کری را به آن وصل کردیم و یقین داریم آن تغیر شدید از بین رفته است ولی احتمال می دهیم که تغیرش کمتر شده باشد و یا اینکه تغیرش کلا از بین رفته باشد (و پاک شده است) در اینجا می توان همان تغییر را استصحاب کرد.

بله گاه مرتبه ی ضعیفه با مرتبه ی قویه مغایر است. در این موارد نمی شود استصحاب کرد. مثلا گاه وجوب یقینا از بین رفته است ولی نمی دانیم به کلی از بین رفته است و یا اینکه طلبش باقی است و منع از ترکش از بین رفته است (استحباب شده است) در اینجا نمی توان کلی طلب را استصحاب کرد زیرا نمی گویند که طلب مرتبه ی ضعیفه ای از وجوب است بنابراین در اصول می گویند که اگر وجوب نسخ شود نمی توان اصل طلب را استصحاب کرد و به استحباب قائل شد.

ص: ۱۴۸

تم الکلام فی الاقسام الثلاثه من استصحاب الکلی.

اما القسم الرابع: آیه الله خوئی قسم چهارمی برای استصحاب کلی بیان کرده است.

قسم چهارم از این قرار بود که زید در خانه بود و در نتیجه انسان هم در خانه بود. در همین حال صدای قرائت قرآنی هم از خانه شنیدم و احتمال می دهیم که این قاری همان زید باشد و همچنین احتمال می دهیم که او غیر از زید باشد. حال یقین دارم زید از خانه رفت ولی چون احتمال می دهم فرد دیگری غیر از زید در خانه باشد همان کلی انسان را استصحاب کنم. (اگر قاری قرآن همان زید باشد دیگر در خانه انسانی نیست ولی اگر قاری قرآن غیر از زید باشد، انسانی هم در خانه است و الان که زید رفت نمی دانم که آن قاری زید بود یا غیر او در نتیجه کلی انسان را استصحاب می کنم.)

آیه الله خوئی و کسانی که این قسم را مطرح می کنند می گویند این قسم هم با قسم دوم فرق دارد و هم با قسم سوم.

فرق آن با قسم دوم این است که اگر آنجا انسانیت باشد باید در ضمن دو نوع است (پشه یا فیل و هکذا عصفور و یا غراب) ولی در اینجا اگر انسان باقی باشد در ضمن یک نوع است ولی در قالب دو فرد.

فرق آن با سومی در این است که در قسم سوم یک علم بود ولی در اینجا دو علم است. در قسم سوم مطمئن بودم زید بود ولی نمی دانستم در کنار او عمرو هم بود یا نه ولی در اینجا هم علم دارم که زیدی در خانه است و هم علم دارم که یک قاری در خانه وجود دارد.

ص: ۱۴۹

مثال فقهی: زید روز پنج شنبه محتلم شد و غسل هم کرد. ولی لباسش را نشست روز جمعه دوباره در لباس زیر خود اثر منی دید. احتمال می دهد که اثر منی همان جنابت روز پنج شنبه باشد و احتمال هم می دهد که جنابت جدیدی باشد. در اینجا می گوئیم هنگامی که منی از زید خارج شد مطمئنا زید جنب شده بود ولی احتمال می دهم همان جنابت قبلی باشد که الان برطرف شده است و احتمال می دهم که این جنابت مستقل باشد. در اینجا بگویم که کلی حدث را استصحاب کنم. در اینجا دو علم دارم: یکی علم به جنابت در روز پنج شنبه است و دومی علم به جنابت که بعد از خروج منی حاصل شده است که چه بسا همان جنابت پنج شنبه باشد (مانند قاری که احتمال می دهم در ضمن زید باشد یا مستقل)

ما در دوره های قبل می گفتیم: یلاحظ علیه موضوعا و حکما و مثالا و استدلالا.

اما موضوعا: این همان قسم سوم است. گفته نشود که در قسم سوم یک علم داریم ولی در اینجا دو علم (یک علم به وجود زید و یک علم به وجود قاری قرآن) زیرا ما می گوئیم شما در اینجا قاری را استصحاب نمی کنید بلکه قاری سبب شک است و در واقع شما همان انسانیت را استصحاب می کنم.

به بیان دیگر سبب شک گاه احتمال وجود عمرو است و گاه احتمال اینکه این قاری غیر از زید باشد و قاری قرآن موجب می شود که تصور کنیم چه بسا فرد دیگری مانند عمرو هم در کنار زید باشد. در هر حال ما در اینجا مانند قسم سوم همان انسانیت را استصحاب می کنیم و علم به قاری بودن استصحاب نمی شود بلکه فقط منشا شک است.

ص: ۱۵۰

اما حکما: استصحاب در جائی جاری می شود که سخن از وجود خارجی باشد و در عالم مفاهیم بی فایده است. حال اگر وجود خارجی ملاک باشد مشخص است که وجودی که در ضمن زید است غیر از وجود غیر اوست زیرا زید یقینا خارج شده است و اگر فرد دیگری غیر او به نام قاری در خانه باشد واضح است که او غیر از زید است. بله مفهوم انسان در زید و قاری یکی است ولی بحث ما در اتحاد مفهومی نیست بلکه در استصحاب باید وحدت مصداقی وجود داشته است.

اما مثالا: مثالی که ایشان مطرح کرده اند چند اشکال دارد:

اشکال اول: گفتید که در استصحاب قسم سوم یک علم است و در چهارمی دو علم. می گوئیم که در مثال جنابت یک علم بیشتر نیست زیرا جنابت روز پنج شنبه و جنابت روز جمعه هر دو یک علم است. (در هر دو مورد علم به جنابت خورده است و متعلق علم در هر دو مورد همان جنابت است.)

اشکال دوم: استصحاب جنابت در اینجا با استصحاب طهارت معارض است زیرا همان طور که استصحاب جنابت می کنید می توانید بگوئید پنج شنبه غسل کردم و طاهر شدم و الان شک دارم آن طهارت از بین رفته است یا نه زیرا نمی دانم این اثر منی مال پنجشنبه است یا جنبه. استصحاب طهارت می گوید همان طهارت تا الان جاری است و غسلی به گردن من نمی باشد.

اشکال سوم: علم اجمالی در اینجا منجز نیست زیرا همان طور که گفتیم یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کلی تقدیر و در اینجا چنین نیست زیرا جنابت پنج شنبه دیگر احداث تکلیف نمی کند زیرا من غسل کرده ام و آن تمام شده است و دیگر نمی توانم بگویم یا پنج شنبه جنب بودم و یا جمعه زیرا اثر جنابت پنج شنبه دیگر باقی نیست از این رو در جنابت روز جمعه اصل عدم جنابت حدث اکبر جاری می شود و غسلی به گردن من نیست.

اما اشکال در استدلال ایشان را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

استصحاب زمان ۸۹/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب زمان

التنبیه الخامس فی استصحاب الزمان و الزمانیات و الامور القاره المقیده بالزمان.

استصحاب زمان مانند استصحاب نهار یا لیل است که آیا روز یا شب به آخر رسیده است یانه.

زمانیات افعالی هستند که جنبه ی تدریجی دارند همانند تکلم زیرا تدریجا و کلمه به کلمه محقق می شود و یا همانند جریان آب که آنا فآنا اتفاق می افتد.

اما امور قاره به چیزهایی می گویند که قار الذات است مانند جلوس در حرم ولی گاه به زمان مقید می شود مثلا می گوییم: اجلس فی الحرم الی الظهر. حال ظهر شد و شک دارم که وجوب جلوس بر طرف شده است یا نه در اینجا در استصحاب جلوس بحث می شود.

بنابراین در سه مورد باید بحث کنیم:

الاول: الاستصحاب فی نفس الزمان: استصحاب در زمان هنگامی امکان پذیر است که این زمان یک عنوانی پیدا کند مانند نهار و لیل و الا استصحاب خود زمان بی فایده است.

حال بحث در این است که آیا می شود نهار را استصحاب کرد؟ مثلا ماه رمضان است و نمی دانم روز تمام شد یا نه آیا می توان نهار را استصحاب کرد و گفت هنوز روزه واجب است.

ان قلت: قبلا گفتیم که استصحاب نهار و لیل بی معنی است چرا امروز آن را جاری می دانیم؟

قلنا: بحث در آنجا این بود که می خواستیم مفهوم درست کنیم و نمی دانستیم مفهوم نهار، غروب الشمس است یا ذهاب حمره ی مشرقیه. در آنجا گفتیم که استصحاب نهار باطل است زیرا با استصحاب نهار نمی شود لغت را درست کرد. همچنین گفتیم استصحاب در جایی جاری است که در خارج ابهامی باشد ولی در ما نحن فیه در خارج ابهامی نیست زیرا من می دانم که در خارج آفتاب غروب کرده و هنوز حمره ی مشرقیه نرفته است در اینجا استصحاب جاری نیست.

ص: ۱۵۲

ولی در ما نحن فیه با شبهه ی مفهومیه کاری نداریم بلکه می دانیم که نهار به چه چیزی می گویند (مثلا می دانیم پایان نهار

زوال حمره ی مشرقیه است) ولی به دلیل ابری بودن هوا نمی دانیم نهار به پایان رسیده است یا نه در اینجا استصحاب نهار می کنیم.

حال که معنای استصحاب زمان روشن شد ابتدا کمی در معنای زمان بحث می کنیم و بعد در مورد استصحاب زمان سخن می گوئیم.

البته بحث در مورد زمان بحثی است فلسفی (که در مبحث حرکت به زمان اشاره می کنند). بعضی می گویند زمان امری است موهوم و ما چیزی به عنوان زمان نداریم.

گاه می گویند: زمان واقعیتی است که خداوند آفریده است و اشیاء را در ضمن آن قرار داده است. (کان الله و لیس معه شیء فخلق الله الزمان و خلق العالم فی الزمان)

هر دو نظر صحیح نیست بلکه باید گفت: الزمان هو مقدار الحرکه. مثلا قطاری است که در حرکت است و فرض می کنیم که در دنیا هیچ چیز دیگری خلق نشده است. همین حرکت زمان بردار است. زیرا حرکت قطار دفعی نیست و کشش دارد. همین مقدار حرکت، زمان است.

به عبارت واضح تر، زمان در حقیقت مولود حرکت است و چیزی که حرکت می کند خودش زمان خودش را می سازد.

من هنا یعلم که در دنیا یک زمان نداریم بلکه به تعداد حرکات، زمان وجود دارد. از حرکت مرغ گرفته تا تمامی حرکاتی که اتفاق می افتد همه و همه زمان خاص خود را تولید می کنند. حرکت مانند یک سکه ی دو رو می باشد این حرکت از این نظر که چیزی از نقطه ای به نقطه ی دیگر منتقل شده است حرکت است و از این جهت که این حرکت امری است تدریجی، زمان می باشد.

ممکن است سؤال شود که اگر هر حرکتی زمان ایجاد می کند چرا بشر به یک زمان عام معتقد است مثلا تمام کارها را با حرکت شمس می سنجد.

جواب آن این است که حرکت شمس حرکتی عام است و برای همه ی بشر مشهود است و با آن حرکات و برنامه های خود را تنظیم می کند و الا حتی مورچه هم با حرکت خود زمان تولید می کند.

اذا علمت هذا فنقول: آیا استصحاب زمان جایز است.

به این استصحاب سه اشکال کرده اند:

اشکال اول: عدم تصور البقاء

می گویند اصولا استصحاب در جایی است که حدوثی داشته باشد و بقایی (مثلا وضو یک بار حادث می شود و بعد تا زمانی باقی می ماند) ولی زمان بقاء ندارد بلکه دم به دم و تدریجا حادث می شود و وجود دوم غیر از وجود اول است و هکذا.

آیه الله حائری (مؤسس حوزه) در کتاب درر از این اشکال جواب داده فرموده است: ما تابع یقین هستیم و به بقاء کاری نداریم. به عبارت دیگر قبول نداریم که در استصحاب هم حدوث باید باشد و هم بقاء بلکه همان یقین به حدوث کافی است.

یلاحظ علیه: اگر بقاء نباشد یلزم اجتماع النقیضین. زیرا یقین به وجود نهار داریم. در این حال شک در نهار هنگامی محقق می شود که شک غیر از متیقن باشد اگر شک به همان چیزی بخورد که یقین به آن خورده است موجب اجتماع نقیضین می شود بنابراین باید شک به چیز دیگری غیر از یقین بخورد و به عبارت دیگر باید بگوئیم متعلق یقین با متعلق شک فرق دارد. به همین دلیل باید بگوئیم که یقین به حدوث تعلق گرفته است و شک به بقاء متعلق می شود.

و الاولی ان یقال: به زمان از دو دیـدگاه می توان نگاه کرد. اگر به این نهار از نظر چیزی که آنا فآنا حادث می شود نگاه کنیم واضـح است که زمـان بقـاء نـدارد ولی اگر کـل روز را یـک کاسه کرده و در قالب یک واحـد منسـجم به آن بنگریم در این صورت می توان برای همه ی آن یک حـدوث و یک بقاء در نظر گرفت به این معنا که اول آفتاب حادث می شود و ما قبل از غروب آفتاب بقاء دارد. حال اگر شک کنیم که آیا تمام شده است یا نه می توان آن را استصحاب کرد.

اشکال دوم: عدم بقاء الموضوع

در استصـحاب شـرط است که موضوع باقی باشـد (البته ما در آینـده منکر این خواهیم شـد و می گوئیم که فقط باید قضـیه ی متیقنه با مشـکوکه یکی باشد ولی جمعی از اصولین می گویند که وحدت موضوع باید وجود داشـته باشد مثلا یک سـیب بود که سـرخ بود ولی الاـن شـک داریم رنگش عوض شـد یـا نه.) و حـال آنکه در زمـان موضوع بـاقی نیست زیرا طبیعت زمـان، طبیعت تجدد است و شیئا فشیئا ایجاد می شود.

یلاحـظ علیه: این اشـکال، همـان اشـکال اول است. (مضافـا بر اینکه ما وحـدت موضوع را شـرط نمی دانیم بلکه فقط وحـدت قضیتین را شرط می دانیم)

اشکال سوم: استصحاب نهار مثبت است.

گاهی مستصـحب کان تامه است (کون الشـیء) و گاه کان ناقصه است (کون الشـیء شیئا). مستشکل می گوید شما نهار را به نحو کـان تامه استصـحاب می کنیـد؟ (روز بود الان هم هست) اگر چنین باشـد این مثبت است و دیگر ثابت نمی کنـد که این جزء هم نهار است الا بالملازمه العقلیه زیرا عقل می گویـد اگر روز باقی است پس این جزء که من در آن هسـتم و شک دارم جزء روز هست یا نه جزء همان نهار است.

اما اگر استصحاب شما کان ناقصه باشد یعنی بگوئید کان هذا الجزء نهارا فالاصل بقائه در این حال می گوئیم بله این اصل دیگر مثبت نیست ولی مشکل آن این است که حالت سابقه ندارد زیرا این جزء که نمی دانیم نهار است یا نه تازه پدیدار شده است و در سابق وجود نداشت.

یلاحظ علیه: مستصحب چه کان تامه باشد و چه مستصحب در هر حال استصحاب جاری است. اگر استصحاب کان تامه باشد باز اصل مثبتش حجت است زیرا این واسطه مخفی است و عرف به واسطه ی عقلی توجه ندارد زیرا اگر به عرف بگوئیم آفتاب هست می گوید نهار است و وقت برای نماز باقی است. فقط دقت فلسفی لازم است تا کسی بفهمد حال که روز است پس این جزء مشکوک هم جزء نهار است و در نتیجه نماز ادا است. ما قائل هستیم که اگر واسطه خفی باشد به طوری که عرف اثر واسطه را اثر خود مستصحب بداند در آنجا وجود واسطه ی عقلی ضرر نمی زند و استصحاب جاری می باشد.

همچنین اگر استصحاب ناقصه باشد باز استصحاب جاری است و حالت سابقه هم دارد زیرا ما گفتیم که روز را به عنوان یک واحد در نظر می گیریم نه اینکه نهار را موجودی در نظر بگیریم که آنا فآنا حادث می شود.

البته مخفی نماند که بعضی نتوانستند خود را قانع کنند که استصحاب در زمان جاری باشد آنها به استصحاب های دیگری پناه بردند تا جانشین همان استصحاب زمان بشود مثلا گان استصحاب حکمی کردند و گفتند سابقا که یقینا روز بود افطار برای ما حرام بود حال که شک دارم باز افطار حرام است.

ص: ۱۵۶

گاه هم به سراغ استصحاب موضوعی رفتند. این بحث ها در رسائل و کتب دیگر هست.

استصحاب زمانیات و امور قارهٔ مقید به زمان ۸۹/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب زمانیات و امور قاره ی مقید به زمان

بحث در استصحاب زمان، زمانیات و امور قاره ای است که به زمان مقید هستند. (در کفایه این سه امر با هم یکی بحث شده است ولی شیخ در رسائل آنها را جداگانه بحث کرده است.) در جلسه ی قبل استصحاب زمان را بحث کردیم و گفتیم که اگر زمان به یک عنوان وجودی مقید باشد مانند نهار و قید برای یک حکم قرار گیرد مانند صم الی اللیل. اگر زمان عنوان وجودی نداشته باشد قابل استصحاب کردن نیست مثلا صل الی الزمان معنا ندارد. در این حال اگر شک کنیم که آیا نهار یا لیل تمام شده است یا نه در اینجا بحث استصحاب مطرح می شود.

گفتیم که استصحاب در زمان جاری است و اشکالاتی که به آن شده بود را جواب دادیم و خلاصه آنکه عرف نهار را یک چیز به حساب می آورد و آن را قابل استصحاب می داند. (محقق خراسانی این بحث را در امور قاره آورده است آنجا که می گوید: (و اما الفعل المقید بالزمان..) و حال آنکه باید در اول و جداگانه بحث شود.

استصحاب زمانیات: حال فعلی داریم که خودش امر تدریجی است و در آن زمان خوابیده است مثلا تکلم کردن، جاری بودن آب و هکذا که قار الذات نیست و شک داریم به پایان رسیده است یا نه. آیا آن را می شود استصحاب کرد یا نه؟

ص: ۱۵۷

به بیان دیگر استصحاب گاه در خود زمان است که همان قسم اول است و گاه در چیزی است که در آن زمان خوابیده است و امکان ندارد که در یک آن متحقق شود که همان زمانیات می باشد. زمانیات گاه کاملا به هم متصل است مانند جریان آب چشمه و گاه در وسط آن توقف هایی وجود دارد مانند تکلم که در میان آن گاه انسان برای نفس کشیدن مکث می کند و بعد ادامه می دهد.

نقول: استصحاب در زمانیات جاری است زیرا ما تابع دو چیز هستیم یکی یقین به شیء و دیگر شک در بقاء. در جلسه ی قبل گفتیم که بقاء هر چیز به حسب خودش است حال کسی در بالای منبر در حاک سخن گفتن است و ما شک داریم سخنش به پایان رسیده است یا نه و هکذا خون از زن در ایام عادت خارج می شود و شک داریم تمام شده است یا نه که در همه استصحاب جاری است.

اذا علمت هذا فنقول: زمانیات را به سه گونه می توان استصحاب کرد:

به صورت شک در رافع: مثلا بنا بود متکلمی به مدت یک ساعت صحبت کند و ما شک داریم که شاید مانعی ایجاد شده

باشد و سخن او نا تمام بماند. به صورت شک در مقتضی: نمی دانیم که فرد مزبور تصمیم داشت نیم ساعت صحبت کند یا یک ساعت و الان نیم ساعت گذشته است. به صورت نیابه عامل مکان عامل آخر: مثلا بنا بود فردی نیم ساعت صحبت کند ولی احتمال می دهم که در آخر جلسه شخصیتی آمد و اگر آن فرد منبر را تمام می کرد بد بود و احتمال می دهم که متکلم به دلیل رعایت احترام نیم ساعت صحبت را بیشتر کند و یا مثلا قرار بود که فرد یک فرسخ مسافرت کند و ما احتمال می دهیم که سر یک فرسخ خبری به گوش او رسیده باشد و او مجبور شده باشد یک فرسخ دیگر هم ادامه دهد.

ص: ۱۵۸

ما در همه ی آنها تابع یقین و شک هستیم و اختلاف در دواعی مختلف موجب نمی شود که آن علم مستمر در زمان دو چیز به حساب آید. در همه ی آن موارد استصحاب جاری است.

ثم ان المحقق الخراسانی سه صورت دیگر هم تصویر کرده است و گفته است که هر سه قسم استصحاب کلی را می توان در اینجا جاری کرد.

استصحاب قسم اول: گاهی زید در خانه است و نمی دانیم از خانه بیرون رفته است یا نه در اینجا کلی انسانیت را استصحاب می کنیم.

استصحاب قسم دوم: حیوانی در خانه بود نمی دانیم قصیر العمر بود یا طویل العمر اگر قصیر بوده یقینا از بین رفته و اگر طویل بود باقی است در اینجا کلی حیوان را استصحاب می کنیم.

استصحاب قسم سوم: زید در خانه بود و مطمئنا از خانه خارج شد و احتمال می دهیم به جای او عمرو جانشینش شده باشد که کلی انسان را استصحاب می کنیم.

محقق خراسانی گفته است که هر سه در زمانیات پیاده می شود.

اما کلی قسم اول: مثلا شخصی مشغول خواندن سوره ی یس بود نمی دانم به آخر رساند یا نه در اینجا هم می توانم استصحاب فرد کنم و بگویم: او سوره ی یس را می خواند و الان که شک دارم دارد می خواند و هم می توانم مطلق قرائت را استصحاب کنم و بگویم این فرد سابقا قاری قرآن بود الان هم قرائت را ادامه می دهد.

کلی قسم دوم: این فرد مشغول قرائت قرآن بود و نمی دانم بقره را می خواست بخواند یا سوره ی یس را اگر یس را می خواند الان تمام شده است (فرد قصیر) و اگر بقره را می خواند الان هم ادامه دارد (فرد طویل) در اینجا کلی قرائت را استصحاب می کنم.

کلی قسم سوم: این فرد مشغول خواندن سوره ی یس بود که ده دقیقه طول می کشید. احتمال می دهم که داعی دیگر پیدا شد و او سوره ی دیگری را هم شروع کرده باشد در اینجا کلی قرائت را استصحاب می کنم.

خلاصه اینکه در همه ی این موارد استصحاب جاری است.

القسم الثالث: الفعل القار المقید بالزمان کالجلوس فی المجلس.

مثلاـ می گویند ایها الطالب، اجلس فی المسجد الی الظهر. در این مثال جلوس جامد است (البته از نظر کسانی که قائل به حرکت جوهریه هستند جلوس هم حرکت دارد و حتی ستونی که در مسجد است در لحظه ی بعد غیر از ستونی است که در قبل بود همانند نگاه کردن مهتاب در آب روان که تصویر مهتاب یک عکس نیست بلکه هم زمان که آب جاری است لحظه به لحظه تصویر ماه را در خود خلق می کند.)

به هر حال بنا بر این می گذاریم که جلوس جامد است و در آن حرکت راه ندارد ولی به زمان مقید است. حال من تا ظهر نشستم و بعد احتمال می دهیم که وجوب جلوس بعد از ظهر هم باقی باشد. مثلا احتمال می دهم که مورد من از باب تعدد مطلوب باشد یعنی یک مطلوب نشستن تا ظهر باشد و مطلوب دیگر نشستن بعد از آن و به تعبیر صاحب کفایه (الی الظهر) ظرف حکم باشد نه قید حکم. اگر قید حکم باشد در این صورت وجوب به ظهر مقید شده است و این مفهوم دارد و واضح است که وقتی ظهر آمد دیگر وجوب برداشته می شود ولی اگر ظرف حکم باشد این گونه نیست بلکه معنایش این است که ظهر فقط ظرف وجوب است در این حال ممکن است مطلوب مولی دو چیز باشد یکی جلوس و یکی نشستن تا ظهر و حال که ظهر شده است یک مطلوب حاصل شده است و ممکن است جلوس که مطلوب دیگری است همچنان به وجوب خود باقی باشد. در این حال می توان آن امر قار را استصحاب کرد.

ص: ۱۶۰

خلاصه اینکه در امور قاره اگر زمان قید حکم باشد و یا حتی قید موضوع باشد (مانند الجلوس المقید الی الظهر واجب) نمی توان بعد از انقضاء زمان و هنگام شک در بقاء وجوب آن را استصحاب کرد زیرا یقینا با اتمام زمان، حکم هم پایان یافته است. (البته محقق خراسانی به قید موضوع اشاره نمی کند و فقط قید حکم را متذکر می شود) ولی اگر زمان ظرف باشد در اینجا هنگام انقضاء زمان و شک در بقاء حکم می توان آن را استصحاب کرد.

محقق نراقی به این استصحاب اشکال کرده است (جایی که زمان ظرف است) و گفته است استصحاب وجوب جلوس بعد از ظهر، با استصحاب عدم جعل معارض است. (شیخ در رسائل این اشکال را مفصل بیان کرده است و محقق خراسانی هم به آن پرداخته است.) محقق نراقی در بیان این اشکال می گوید قبل از اینکه پیامبر اسلام بیاید جلوس در مسجد واجب نبود. حال بعد از آمدن شریعت، بخشی از این عدم وجوب به وجوب تبدیل شد و آن تا ظهر است حال از ظهر به بعد داخل در همان عدم جعل اولیه است.

محقق خراسانی این اشکال را در همین تنبیه بحث کرده است ولی به نظر ما این بحث باید در بحث دیگری مطرح شود و آن اینکه بعضی همانند آیه الله خوئی می گویند استصحاب در احکام کلیه جاری نیست و فقط مخصوص به شبهات موضوعیه است. آنها در بیان دلیل خود به همین استصحاب عدم جعل تمسک کرده اند.

محقق خوئی طرفدار نراقی است ولی شیخ و محقق خراسانی مخالف ایشان هستند. ما برای بررسی این مطلب آن را در تنبیه جداگانه ای بحث می کنیم و آن اینکه آیا استصحاب وجوب مقید با استصحاب عدم جعل معارض است یا نه.

ص: ۱۶۱

شیخ می فرماید زمان یا قید حکم و موضوع است و یا ظرف آن است اگر قید حکم و موضوع باشد واضح است که این استصحاب جاری نمی شود و فقط استصحاب عدم جعل جاری می باشد. ولی اگر زمان ظرف حکم باشد فقط استصحاب وجوب جاری است و آن عدم جعل استصحاب نمی شود زیرا آن عدم با وجوب جلوس تا ظهر شکسته شد و دیگر نمی توان آن را استصحاب کرد.

ان شاء الله این بحث در جلسه ی بعد ادامه می دهیم.

استصحاب در افعال قاره ی مقید به زمان ۸۹/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در افعال قاره ی مقید به زمان

بحث اجرای استصحاب در فعل قاری که مقید به زمان است می باشد. محقق نراقی در این بحث اشکالی مطرح کرده است که ما هم در نتیجه بحثی در مورد استصحاب در احکام شرعیه ی کلی (در مقابل موضوعات و احکام جزئیه) مطرح کردیم که بررسی کنیم آیا این استصحاب جاری است یا نه.

در این باب اقوال مختلفی وجود دارد:

القول الاول للمحقق النراقی: ایشان قائل هستند اگر در شبهات حکمیه استصحاب کنیم این استصحاب با استصحاب عدم ازلی معارض است. مثلاـ مولی گفته است اجلس فی المجلس الی الزوال و من شک دارم این حکم بعد از ظهر هم باقی است یا نه در اینجا ما دو استصحاب داریم که با هم معارض هستند. از یک طرف استصحاب وجودی داریم که می گوید وجوب بعد از ظهر هم جاری است و از طرف دیگر استصحاب عدم ازلی داریم زیرا قبل از اینکه پیامبر اسلام بیاید جلوس در مسجد واجب نبود. حال بعد از آمدن شریعت، بخشی از این عدم وجوب به وجوب تبدیل شد و آن تا ظهر است حال از ظهر به بعد داخل در همان عدم جعل اولیه است.

ص: ۱۶۲

القول الثانی التفصیل بین کون الزمان ظرفا او کون الزمان قیدا: این تفصیل مختار شیخ انصاری است و شیخ با این تفصیل هم می خواهد نظر محقق نراقی را رد کرد و هم مبنای خویش را بیان کند. ایشان می گوید زمان و هر قیدی که تصور می کنید (مانند تغیر آب) یا جنبه ی قیدی دارد و یا ظرفی. اگر جنبه ی قیدی دارد یعنی مولی وجوب جلوس را تا ظهر یک موضوع و بعد از ظهر موضوع دیگر قرار داده است در این صورت فقط باید استصحاب عدمی جاری باشد و بگوئیم بعد از زوال وجوبی جعل نشده بود و اصل این است که آن عدم به قوت خود باقی است.

ولی اگر این زمان ظرف باشد در اینجا استصحاب وجودی فقط جاری است نه عدمی زیرا عدم مطلق به وجود مطلق تبدیل شده است (زیرا زمان ظرف است) و عدم دیگر از بین رفته است و به وجود تبدیل شده است و دیگر نمی شود آن را

استصحاب کرد.

آیه الله خوئی در این قول دو بیان دارد:

ایشان در بیان اول در صدد این است که کلام شیخ را رد کرد و ظرف بودن زمان را منکر شود. می فرماید امکان ندارد که زمان ظرف باشد بلکه قید است و شارع آن را در بیان حکم خویش اخذ کرده است. به بیان دیگر این ظرف مدخلیتی دارد یا نه اگر ندارد پس چرا شارع آن را در لسان دلیل اخذ کرده است از این رو این ناچار جنبه ی قیدی دارد و استصحاب عدم ازلی جاری است ولی استصحاب وجودی جاری نمی باشد.

ص: ۱۶۳

نقول: فرق زمان با قید در این است که ظرف حدوثا مدخلیت دارد ولی بقاء مدخلیت ندارد. اما قید آن است که هم حدوثا و هم بقاء مدخلیت دارد.

بنابراین چون ظرف مدخلیت حدوثی دارد می توان استصحاب وجودی را جاری کرد.

امام در اینجا می گوید ظرف واسطه در ثبوت است ولی واسطه در عروض نیست.

به بیان دیگر زمان، قید هست ولی جنبه ی تعلیلی دارد نه تقییدی. (مثلا- عنوان مقدمیت جنبه ی تعلیلی دارد) به این معنا که وجودش حدوثا کافی است ولی بقاء لازم نیست باقی باشد.

ثم ان المحقق الخوئی اتی ببیان آخر: (ایشان در این بیان می خواهد کلام محقق نراقی را زنده کند)

می فرماید: احکام بر دو قسم است یکی در مقام انشاء است و یکی فعلیت. در مقام انشاء حکم روی موضوع رفته است ولی در خارج مصداقی پیدا نکرده است. مثلا شارع گفته است که المستطیع یحج ولی در خارج مستطیعی وجود ندارد. مقام فعلیت آن است که حکم مصداق هم پیدا کرده است.

محقق خوئی سپس اضافه می کند که در ما نحن یک جعل داریم و یک مجعول. جعل به مقام انشاء تعلق گرفته است و مجعول به مقام فعلیت مثلا در اجلس فی المسجد الی الزوال.

در مقام جعل حکم تا زوال آمده است و شک داریم که بعد از زوال هم وجوبش باقی است یا نه. اصل عدم انشاء بعد از زوال است (استصحاب عدم جعل).

حال وقتی به مقام فعلیت رسیدیم و زیدی در خارج وجود داشت و در مسجد نشست و تا زوال در مسجد نشست و شک دارد وجوب از بین رفت یا نه او استصحاب مجعول می کند و می گوید وجوب تا الان بود و از این به بعد هم هست.

ایشان بیان دیگری هم دارد و آن این است که گاهی زمان مفرِّد موضوع است و گاه نه. اگر مفرِّد موضوع باشد حتما استصحاب وجودی جاری نیست مثلاـ زن حائض قبل از نقاء یک موضوع است و بعد از نقاء و قبل از غسل موضوع دیگر است.

ولی اگر زمان مدخلیتی در حکم نداشته باشد (مانند نجاست آب که آب قلیلی داشتیم که نجس بود و ما آن را با آفتابه که قلیل است به حد کر رساندیم در اینجا زمان در نجاست مدخلیتی ندارد) در اینجا هم دو استصحاب است یکی استصحاب عدم جعل است یعنی شرع مقدس نجاست را برای آب قلیل جعل کرده است ما دام قلیلا ولی بعد از آنکه به حد کر رسید نمی دانیم آیا همچنان نجاست را جعل کرده است یا نه استصحاب می گوید که بعد از آنکه کر است دیگر جعل نجاست نکرده است. از آن طرف استصحاب مجعول می کنیم و می گوئیم که آب قبلا نجس بود الان هم نجس است.

مثال دیگر: انسان زنی را به همسری گرفت و بعد هنگامی که می خواست او را طلاق بدهد گفت: انت خلیه و یا انت بریه و ما شک داریم که با این لفظ طلاق حاصل شده یا نه. می گوئیم از یک طرف شارع مقدس انحکت را سبب برای نکاح قرار داده است (قبل از تلفظ به انت خلیه) و بعد از آنکه که من انت خلیه گفتم شک می کنم که آیا شارع بعد از ادای این لفظ دوباره نکاح را جعل کرده است یا نه اصل عدم آن است از آن طرف هم می گوئیم که این زن سابقا زوجه ی ما بود و شک داریم بعد از گفتن انت خلیه زوجه ی ما هست یا نه استصحاب زوجیت می کنیم (استصحاب مجعول)

مثال دیگر: معامله ای کردیم و بعد از یک روز بایع گفت: فسخت و ما نمی دانیم آیا این فسخت توسط بایع مؤثر شده است یا نه.

در اینجا در مقام استصحاب عدم جعل می گوید شارع بعت و اشتریت را سبب جعل ملکیت قرار داده است و شک داریم بعد از گفتن فسخت هم جعل ملکیت کرده است یا نه در اینجا اصل عدم آن است.

از آن طرف مبیع بعد از بیع مال من است و من شک دارم که با فسخ بایع آیا مبیع از ملک من خارج شده است یا نه در اینجا استصحاب مجعول می کنیم.

خلاصه اینکه در همه ی این موارد دو استصحاب داریم که یکی استصحاب عدم جعل است و یکی استصحاب مجعول که با هم تعارض دارند.

یلاحظ علیه: اولا: این اصطلاح جدید که ایشان می گوید که انشاء در جایی است که حکم، موضوع پیدا نکرده است و انشاء در جایی است که موضوع پیدا کرده است.

آنچه ایشان از تعریف انشاء و فعل ارائه می دهد اصطلاح جدید خود ایشان است ولی آنچه در کتب اصول آمده است این است که اگر شارع حکمی را انشاء کند ولی هنوز بیان نکند آن را انشاء می گویند ولی فعلی آن است که هم حکم، انشاء شده است و هم توسط پیغمبر و معصوم برای مردم بیان شده است. از این رو انشاء و فعلیت ارتباطی به موضوع داشتن و یا نداشتن ندارد.

ثانیا: اگر بیان محقق خوئی صحیح باشد پس استصحاب عدم نسخ باید باطل باشد و حال آنکه منکرین استصحاب حتی ملا محمد امین استرآبادی استصحاب عدم نسخ را از مسلمات می شمرند.

ص: ۱۶۶

مثال: اهل سنت می گویند متعه حلال بوده است تا سال فتح مکه و در آن زمان متعه منسوخ شد. طبق بیان محقق خوئی باید استصحاب عدم نسخ جاری نشود زیرا از یک طرف استصحاب عدم جعل داریم به این بیان که شارع مقدس متعه را جعل کرده است تا سال فتح مکه بعد از آن شک داریم که آیا حلیت آن را جعل کرده است یا نه و اصل این است که تا بعد از فتح چنین جعلی نبوده است است. از آن طرف هم استصحاب مجعول داریم یعنی متعه قبل از فتح حلال بود و الان هم حلال است. نتیجه ی این همان عدم نسخ است.

بنابراین اگر کلام محقق خویی صحیح باشد هر گاه در منسوخ شدن حکمی شک کنیم نباید بتوانیم آن را استصحاب کنیم زیرا استصحاب مجعول با استصحاب عدم جعل معارض است.

اشکال دیگر این است که محقق خوئی که دو استصحاب می کند در واقع بین متنافیین جمع می کند اگر در مقام استصحاب عدم جعل هستیم پس ایشان زمان را مفرِّد موضوع گرفته است زیرا تا مفرِّد نباشد نمی توانیم بگوئیم که شارع این تکه از زمان را جعل کرده است و آیا تکه ی بعدی را جعل کرده است یا نه که معنایش این است که مفرِّد و قید است.

اگر هم استصحابِ مجعول می کنیم معنایش این است که زمان مفرِّد نیست بلکه فقط ظرف است. به بیان دیگر اگر مفرِّد باشد دیگر استصحاب مجعول معنا ندارد و اگر استصحاب مجعول می کنید معلوم می شود که این قید (مانند اتمام کریت) دیگر مدخلیت ندارد.

ص: ۱۶۷

القول الثالث: قول المحقق النائینی قائل است که فقط استصحاب وجودی جاری است و استصحاب عدمی مطلقا جاری نیست چون حالت سابقه ندارد.

توضیح ذلک: یک بار ما به وجوب جلوس بما هو هو نظر می کنیم. واضح است که این وجوب مسبوق به عدم است زیرا قبل از تشریع پیامبر وجوب جلوس تا ظهر جعل نشده بود ولی گاه به وجوب جلوسی که بعد از زوال است را مطالعه می کنیم. واضح است که تا زوال نیاید عدمی برای آن تصور نمی شود و باید زوال بیاید و شارع بگوید جلوس واجب نیست و تا زوال نیامده است وجوب جلوسی وجود ندارد تا عدمش وجود داشته باشد.

بنابراین هر عدمی که مقید به زمان باشد و حتی وجود اگر مقید به زمان باشد تا آن زمان نیاید نمی توانیم عدمی برای آن در نظر بگیریم. مگر از باب سالبه به انتفاء موضوع یعنی بگوئیم چون زوال نیست عدمش هم وجود ندارد.

یلاحظ علیه: مرحوم نائینی خلط کرده است بین اینکه زمان قید باشد و بین اینکه ظرف باشد. اگر زمان قید باشد حق با محقق نائینی است که تا زوال نیاید عدم وجوب جلوس محقق نمی شود و اما اگر زوال را ظرف بدانیم اشکالی ندارد که وجوب بعد از زوال در زمان حضرت آدم مجعول نباشد و الان هم نباشد و شاهد بر این خود زوال است زیرا وجوب جلوس تا زوال مسبوق به عدم است حال چه فرقی بین وجوب جلوس تا زوال و بین وجوب جلوس بعد از زوال است زیرا در هر دو زوال قید است حال چرا در یک جا می گوئیم حالت سابقه دارد ولی در جای دیگر می گوئیم تا زوال نشود این وجوب جلوس عدم پیدا نمی کند. (در هر حال اگر زمان قید باشد کلام محقق نائینی صحیح است.)

نقول: ما هم کلام محقق نائینی را قبول داریم ولی نه از راهی که ایشان طی کرده است بلکه از راه دیگری همان کلام را می گوئیم و آنچه می گوئیم عصاره ی چیزی است که از آیه الله بروجردی شنیده ایم.

لا تنقض الیقین بالشک امری است عقلائی و شرع مقدس هم این امر عقلائی را امضا کرده است. در میان عرف لا تنقضی در امور وجودی به کار می رود و در چیزهایی که مربوط به زندگی انسان است و در حول و حوش این زندگی وجود دارد. اما عدم ازلی که مربوط به قبل از خلقت است یعنی زمانی که حضرت آدم خلق نشده بود و در آن حکمی و یا وجوب جلوسی جعل نشده بود را استصحاب نمی کنند لاـ تنقض هم به زبان ما و با فطرت ما سخن می گوید و نمی خواهد در مورد استصحاب یک حکم تعبدی را جعل کند از این رو لا تنقضی الیقین یعین یقینی که چه وجودا و یا عدما در حول و حوش زندگی ما وجود داشته باشد نه عدمی که مربوط به هزاران سال پیش و قبل از خلقت بشر است.

بنابراین استصحاب عدم ازلی اصلا جاری نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دو قول دیگر را بیان می کنیم.

استصحاب در احکام شرعی کلی ۸۹/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در احکام شرعی کلی

بحث در استصحاب احکام شرعی کلی است که آیا می توانیم حکم شرعی کلی را استصحاب کنیم یا اینکه استصحاب منحصر است به شبهات موضوعیه و احکام جزئیه.

ص: ۱۶۹

مثلا اگر مولی بگوید: اجلس فی المسجد الی الزوال. حال بعد از زوال اگر شک کنیم که آیا این حکم باقی است یا نه آیا می توانیم وجوب را استصحاب کنیم یا نه.

گفتیم که در این مقام پنج نظر است:

مرحوم نراقی قائل است که استصحاب عدم جعل جلوس بعد از زوال تا استصحاب وجوب جلوس بعد از زوال هر دو جاری می شوند و با هم تعارض کرده و تساقط می کنند. شیخ فرق می گذارد بین اینکه زمان قید باشد یا ظرف. محقق نائینی می فرماید فقط استصحاب وجودی جاری است نه عدمی.

القول الرابع: محقق حائری (مؤلف درر) و حضرت امام قائل هستند که هر دو استصحاب جاری می شوند و با هم تعارض هم ندارند. به این بیان که سابقا جلوس واجب بود الان هم واجب است (استصحاب وجوب) و از آن طرف شارع مقدس سابقا جعل وجوب نکرده بود و فقط از اول آفتاب تا ظهر را واجب کرد ولی بعد از ظهر را نمی دانیم و همان عدم جعل وجوب قبلی

استصحاب می شود (استصحاب عدم وجوب)

برای فهم این قول باید به یک مقدمه توجه شود: ممکن است شیء مطلقا واجب باشد ولی مقیدا واجب نباشد. مثلا در ما نحن فیه جلوس مطلق که بعد از زوال است ممکن است واجب باشد و استمرار جلوس قبل از زوال باشد ولی همین جلوس اگر مقید شود به از زوال تا غروب ممکن است واجب نباشد.

حتی امام می فرماید که استصحاب هم لازم نیست بلکه می توان قاطعانه و با یقین گفت جلوس بما هو جلوس واجب است ولی این جلوس مقید واجب نیست زیرا در تناقض شرط است که موضوع هم متحد باشد ولی در ما نحن فیه موضوع متحد نیست زیرا موضوع در جلوس مطلق که می گوئیم واجب است همان طبیعت جلوس است بما هو هو ولی در جایی که می گوئیم جلوس واجب نیست طبیعت جلوس نیست بلکه جلوسی است که مقید به زمان شده است.

ص: ۱۷۰

بنابراین می توان گفت وجوبی جعل نشده است (وجوب مقید به زمان) و بعد بگوئیم وجوب دیگری جعل شده است (وجوب مطلق که استمرار وجوب پیشین است.)

به عبارت دیگر هم می توانیم مجعول را استصحاب کنیم و هم عدم جعل را استصحاب نمائیم به این گونه که بگوئیم مجعول ما وجوب جلوس مطلق است و عدم جعل ما جلوس مقید به زوال تا مغرب است.

حال اگر هر دو استصحاب جاری باشد و منافاتی با هم نداشته باشد در هر حال تکلیف من چیست آیا می توانم به استصحاب عدم جعل عمل کنم و بعد از زوال ننشینم یا نه؟

واضح است که نمی شود و باید بعد از زوال هم بنشینم زیرا این دو حکم با هم تزاحم ندارند از این رو حتما باید به استصحاب وجودی عمل کنم. زیرا اگر به این استصحاب عمل کنیم یقین پیدا می کنم که ذمه ی من فارغ شده است ولی اگر ننشینیم این برائت قطعیه ذمه ی حاصل نمی شود.

القول الخامس: ملا محمد امین استرآبادی رئیس و پایه گذار مذهب اخباری ها قائل است. استصحاب مطلقا در احکام شرعیه ی کلیه حجت نیست و استصحاب فقط در شبهات موضوعیه و احکام جزئیه جاری می شود. (این قول نوعی هماهنگی با قول مرحوم خوئی دارد)

ایشان می گوید اولا اگر روایات استصحاب را بررسی کنیم در تمامی آنها منشا شک شبهات موضوعیه است. مثلا زراره سه روایت داشت یکی مربوط به خون دماغ شدن بود که به لباس برخورد کرده بود. دومی مربوط به مسئله ی خواب بود که نمی دانست خوابیده است تا وضویش نقض شود یا نه. سومی هم مربوط به شک در رکعات بود و همه مربوط به شبهات موضوعیه است سایر روایات هم به اتقان این روایت نمی رسید ولی همه مربوط به شبهات موضوعیه است مثلا فرد لباسش را به ذمی که شارب خمر است داده و نمی داند لباس طاهر است یا نجس.

یلاحظ علیه: مورد مخصص نیست. اگر استصحاب ارزش دارد ارزشش به این است که یک طرف آن یقین است و طرف دیگر آن شک و دیگر فرق ندارد که جایگاهش احکام شرعیه ی کلیه باشد یا شبهات موضوعیه

دلیل دوم این قول: این دلیل بسیار مهم است و آن اینکه یشترط فی استصحاب وحده القضیه متقینه مع القضیه المشکوکه و حال آنکه در شبهات حکمیه آن دو با هم متحد نیست.

مثلا- در الماء المتغیر اذا زال تغیره بنفسه که شک داریم آیا پاک شده است یا نه. در اینجا موضوع نجاست "الماء المتغیر" است ولی موضوع استصحاب "الماء اذا زال تغیره" است و این دو با هم فرق دارد.

هکذا موضوع در زنی که حائض بود زنی بود که خون می دید که در نتیجه مکث او در مسجد حرام بود ولی مشکوک ما زنی است که پاک شده است ولی هنوز غسل نکرده است که شک داریم آیا مکث او هم در مسجد حرام است یا نه.

از این رو اگر استصحاب را در این موارد جاری بدانیم این شبیه قیاس است و باطل.

نقول: الان جواب این شبهه را نمی دهیم و وقتی به تنبیه هفتم رسیدیم بیانی داریم که این مشکل را حل می کند و می گوئیم می توان احکام کلی را استصحاب کرد به گونه ای که تبدل موضوع نباشد.

التنبیه السابع: استصحاب الحکم التعلیقی

و قبل الخوض فی المقصود نقدم امورا:

الامر الاول: ان الحکم الشرعی اما تنجیزی و اما تعلیقی

ص: ۱۷۲

گاه مولی می فرمایـد: الماء طاهر و یا الصـلاه واجب که در این صورت این حکم تنجیزی است ولی گاه حکمش معلق و مقید به شیئی است و در این حال گاه آن را به صورت جمله ی خبریه می گوید مانند: العصیر العنبی نجس اذا غلی و گاه به صورت جمله ی انشائیه می گوید مانند: اجتنب عن العصیر العنبی اذا غلی.

حال عبارت اذا غلی که می گوئیم حکم مقید است آیا طبق مبنای محقق خراسانی است یا طبق مبنای شیخ؟ (آخوند قائل است که تمام قیود به وجوب و حرمت بر می گردد ولی شیخ قائل است که تمام قیود به ماده و موضوع بر می گردد.)

جواب این است که این بحث طبق مبنـای محقق خراسـانی است و الاـ طبق مبنای شـیخ تمام احکام منجزه است و ما حکم معلق نداریم.

الامر الثانی: شک در شیء بر دو قسم است:

گـاه از بـاب شـک در بقاء موضوع است مثلا نمی دانیم زیـد زنـده هست یا نه و یا مایع مزبور سابقا خمر بود و نمی دانیم الان سرکه شده است یا نه. لا شک که در شـبهات موضوعیه استصـحاب جاری است. گاه شک در حکم است. این نوع شک خود خود بر دو قسم است: گـاه در سعه ی حکم شـک داریم که آیـا این حکم وسـیع است یا نه مثلا ما قائل هستیم که متعه حلال است ولی اهـل سـنت می گوینـد متعه حلاـل بود تـا سـال فتـح مکه مـا استصـحاب بقاء حلیت می کنیم و می گوئیم حلیت آن وسـعت دارد و بعد از عام فتح را هم شامل می شود. در این قسم هم شـکی نیست که استصحاب جاری می باشد. گاه شک ما نه در موضوع است و نه در سعه ی حکم بلکه شک ما در این است که موضوع دچار تغییراتی شـده است و در آن تصـرفاتی رخ داده است مثلاـ آبی بـود متغیر و نجس و بعـد از مـدتی تغیرش خود به خود از بین رفت که بحث در این است که آیـا می توان آن را استصحاب کرد یا نه و یا در مورد زنی که پاک شده است ولی هنوز غسل نکرده است.

بحث ما در شق اخیر است همانند عنبی که تبدیل به کشمش شد که آیا می توان حکم عنب را استصحاب کرد و گفت کشمش هم اگر بجوشد نجس می شود یا نه؟

خلاصه اینکه بحث ما در شبهات حکمیه است و شک در آن از باب سعه ی و ضیق حکم نیست بلکه به دلیل این است که موضوع دچار تغییراتی شده است که باید بررسی کنیم که آیا استصحاب در آن جاری است. در این شق هم گاه حکم تنجیزی است مانند مثال آب و گاه تعلیقی است مانند مثال عنب.

الامر الثالث: عناوینی که در لسان دلیل است بر اقسام مختلفی است.

گاه یقین داریم حکم دائر مدار موضوع است (از خارج این را احراز کردیم) یعنی مادامی که موضوع است حکم هم هست و وقتی موضوع رفت حکم هم از بین می رود. مانند حرمت خمر و نجاست کلب. اگر خمر سرکه شود و یا سگ در نمکزار بیفتد و تبدیل به نمک شود حکمشان هم می رود. گاه حکم دائر مدار موضوع نیست و اگر موضوع از بین برود حکم باقی است مانند گندم که خوردنش حلال است که اگر آرد هم بشود و یا نان شود باز هم حلال است در اینجا مطمئن هستیم که حکم دائر مدار ذات شیء است چه صفت نوعیه ی آن باقی باشد یا نه. گاه نمی دانیم حکم دائر مدار موضوع هست یا نه مانند آب متغیر که تغیرش از بین رفت که نمی دانیم آیا حکم دائر مدار موضوع است که تا متغیر باشد نجس است و اگر تغیرش از بین برود نجس نیست یا اینکه حکم دائر مدار ذات موضوع است و تغییر، واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض به این معنا که یک لحظه که تغیر رخ داده است آن آب نجس می شود هر چند بعد این تغیر زائل شود. در عصیر عنبی هم این شک هست که آیا حکم دائر مدار عنب است یا نه.

ص: ۱۷۴

الامر الرابع: در کتب اصولیه مثال می زنند می گویند العنب اذا غلی یحرم اگر این عنب خشک شود و تبدیل به کشمش شود آیا حرمت در صورت غلیان در آن هم جاری است یا نه.

متاسفانه این مثال همچنان در اذهان باقی مانده است در حالی که مثال صحیحی نیست زیرا در روایتی وارد نشده است که العنب اذا غلی یحرم که بعد که در کشمش شک کنیم که آیا حکم عنب را دارد یا نه. آنی که در روایت آمده است این است: اذا (اصابت النار العصیر) و عصیر آب انگور است نه خود انگور:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ کُلُّ عَصِیرٍ أَصَابَتْهُ النَّارُ فَهُوَ حَرَامٌ حَتَّی یَذْهَبَ ثُلُثَاهُ وَ یَبْقَی ثُلُثُهُ یعنی انگور را بفشارند و آبش را بجوشانند و واضح است که کشمش آب ندارد بلکه وقتی آن را می جوشانند آن را با آب خارجی می جوشانند و آن آب می جوشد و الا کشمش خشک و بی آب است.

همچنین در روایت دیگر می خوانیم: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا یَحْرُمُ الْعَصِیرُ حَتَّی یَغْلِیَ

نکته: عصیر عنبی دو گونه است. اگر انگور خود به خود بجوشد شراب می شود و با ذهاب ثلثان هم پاک نمی شود. در این حال موادی الکلی در انگور ظاهر می شود و اگر کسی بخورد مست می شود و نجس است.

ص: ۱۷۵

بحث در جایی است که انگور خود به خود نجوشد بلکه آبش را گرفتیم و در آتش گذاشتیم در این حال در وسط ممکن است خمر شود ولی بعد از آنکه دو ثلث آن برود پاک می شود. (قبل از ثلثان نجس نیست ولی خوردنش حرام است.)

گاهی هم سؤال می کنند که کشمشی را در پلو و یا غذا ریختیم و جوشید واضح است که این هم پاک است و هم حلال زیرا همان طور که گفتیم آنی که حرام است جوشیدن عصیر و آب انگور است نه کشمش.

استصحاب تعلیقی ۸۹/۰۸/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب تعلیقی

بحث در استصحاب تعلیقی است به این بیان که اگر قضیه ای به صورت تعلیق در شرع وارد شود مثلاـ شارع بفرماید: العنب یحرم اذا غلی. بعدا عنب خشک شود و تبدیل به کشمش شود آیا اگر آن را بجوشانیم باز همان حرمت باقی است یا نه؟ آیا می توان حکم عنب را که حالت سابق کشمش است استصحاب کرد و به کشمش سرایت داد یا نه؟

اولین کسی که به این استصحاب تمسک کرده است و گفته است که اگر کشمش را بجوشانند حرام می شود تا دو ثلث آبی که کشمش در آن جوشیده می شود تبخیر شود مرحوم سید بحر العلوم است که در کتاب خود به نام مصابیح به این امر اشاره کرده است.

بعد از ایشان شاگرد ایشان مرحوم سید علی حائری صاحب کتاب ریاض المسائل به استادش اشکال کرده است. بعد از ایشان فرزند صاحب ریاض سید محمد مجاهد (کسی که بر علیه جهاد با دولت تزار فتوا داد و استاد شیخ انصاری است) در کتاب المناهل کلام صاحب ریاض را تایید کرده است.

ص: ۱۷۶

دیروز گفتیم که متاسفانه این مثال همچنان در اذهان باقی مانده است در حالی که مثال صحیحی نیست زیرا در روایتی وارد نشده است که العنب اذا غلی یحرم که بعد در کشمش شک کنیم که آیا حکم عنب را دارد یا نه. آنی که در روایت آمده است این است: اذا (اصابت النار العصیر) و عصیر، آب انگور است نه خود انگور. حال گاه انگور را می جوشانند و آبش در می آید و گاه آب انگور را گرفته می جوشانند.

بنابراین کشمش اصلا در این بحث وارد نیست و هرگز با جوشاندن حرام نمی شود و حتی در خرما هم حکم چنین است. از این رو مثال عنب یک مثال فرضی است و ما بحث را بر فرض صحت مثلا پی می گیریم.

مثال دیگر: پیامبر فرمود: (جنبوا مساجدکم عن النجاسه) ما از این حدیث شریف هم حکمی تنجیزی استنباط می کنیم و هم تعلیقی. حکم تنجیزی عبارت است از اینکه تنجیس المسجد حرام و حکم تعلیقی آن چنین است: المسجد اذا تنجس یجب

تطهیره.

حال گاه مسجد به قوت خود باقی است و بحثی نیست که هم حکم تنجیزی فوق و هم حکم تعلیقی مزبور در آن جاری می شود. ولی گاه مسجد خراب می شود و به جای آن جاده ای کشیده می شود حال آیا آن حکم تعلیقی قبلی در آن مکان باقی است و آیا می توان استصحاب کرد و گفت: این مکان سابقا اگر نجس می شود واجب بود تطهیر شود پس الان هم همان حکم در آن جاری است.

ص: ۱۷۷

به هر حال بحث را در قالب مثال عنب ادامه می دهیم.

همان طور که گفتیم محقق بحر العلوم قائل است که استصحاب در اینجا جاری است. ایشان می گوید که میزان در استصحاب یقین سابق و شک لاحق است و در استصحاب تعلیقی هر دو پایه ی استصحاب وجود دارد. فقط فرقش این است که سابقا عنب بود و الان کشمش شده است.

ثم ان صاحب الریاض و ولده صاحب المناهل رد علی بحر العلوم به اشکالات ثلاثه هر سه اشکال در رسائل هست ولی در کفایه ظاهرا دو اشکال بیان شده است:

اشکال اول: (این اشکال در رسائل و کفایه آمده است) در استصحاب شرط است که مستصحب امر ثابت و واقعی باشد (چه موضوع باشد مانند حیات زید و یا حکم شرعی باشد) ولی در تعلیق مادامی که معلق علیه (غلیان) حاصل نشود معلَّقی (حرمتی) در کار نیست از این رو چه چیزی را استصحاب می کنیم مثلا اگر فلانی درس می خواند الان مرجع تقلید می شد ولی درس نخوانده است و در خارج مجتهد هم نیست. هکذا عنب اگر می جوشید نجس می شود ولی نجوشیده است و فرض جوشیدن آن واقعیت خارجی ندارد.

شیخ انصاری و محقق خراسانی از این اشکال جواب می دهند و می گویند مراد شما از اینکه می گوئید قضایای تعلیقیه واقعیت ندارد این است که این قضایا فعلیت ندارند حق باش شما ولی اگر بخواهید بگویید که حتی وجود تعلیقی و تقییدی هم ندارد این را قبول نداریم.

این نکته را با ذکر مثال روشن می کنیم: گاه زید به من ما می آید و ما به فرزندمان می گوئیم که این مهمان را اکرام کن در اینجا حکم فعلی است ولی گاهی می دانیم که فردا زید به منزل ما می آید و ما از الان به فرزندمان می گوئیم: یا ولد اذا جاء زید فاکرمه. این هم نوعی واقعیت است زیرا اگر الان نگویم فردا هم پسرم زید را اکرام نمی کند از این با بیان حکم مزبور حکمی به گردن زید بار می شود. به بیان بعضی از محققین شارع با دید الهی فرض مزبور را که روزی اتفاق می افتد می بیند و حکم را به ما بیان می کند.

ص: ۱۷۸

بنابراین قضایای تعلیقیه فعلا وجود ندارد ولی نمی توان گفت که تعلیقا و بالقوه هم وجود ندارد.

مرحوم نائینی در صدد کمک کردن به صاحب ریاض و صاحب مناهل برآمده می گوید و در مقام رد کلام بحر العلوم کلامی دارد که در کنار آن در صدد رد کردن کلام شیخ و محقق خراسانی است. ایشان معتقد است که استصحاب تنجیزی صحیح است ولی استصحاب قضایای تعلیقیه باطل است. بر این اساس ایشان در حاشیه ی عروه حاشیه ای دارد و می گوید که اگر مسجدی منهدم شد و جزء خیابان شد در این صورت نجس کردن آن حرام است ولی ازاله ی نجاست از آن واجب نیست. علت آن هم این است که تنجیس آن بر اساس استصحاب تنجیزی است زیرا سابقا تنجیس این مکان که مسجد بود حرام بود و الان که جاده شده است همان حکم تنجیزی استصحاب می شود ولی اگر کسی آن را نجس کرد چون وقتی که این مکان مسجد بود وجوب ازاله ی حکم تعلیقی بود الان استصحاب نمی شود از این رو ازاله ی نجاست از آن واجب نیست.

حال مرحوم نائینی در بطلان استصحاب تعلیقی می گوید: کلام صاحب مناهل کلام متینی است و قضایای تعلیقیه واقعیت ندارد زیرا

اولا: هر شرطی که در لسان شارع است به موضوع بر می گردد. مثلا اگر شرع مقدس فرموده است که بلوغ، عقل شرط تکلیف است و یا شرط حج استطاعت است همه این از باب این است که البالغ العاقل و المستطیع یجب علیه الحج. (البته بین موضوع و متعلق فرق است. موضوع در مثال فوق مکلف است و متعلق آن حج است.) به بیان دیگر نائینی این شعار را دارد که کل موضوع شرط و کل شرط موضوع.

ص: ۱۷۹

ثانیـا: نسـبت موضوع به حکم نسـبت علت به معلول است و همانطور که تا علتی نباشـد معلولی در کار نیست همچنین تا عاقل، بالغ و مستطیعی وجود نداشته باشد وجوب حج هم وجود نخواهد داشت.

بر این اسـاس ایشـان در مـا نحن فیه می گویـد: هرچنـد شـارع فرمـوده است العنب یحرم اذا غلی ولی اذا غلی به موضوع بر می گردد که عبـارت است از العنب المغلی (انگور جوشـیده) که موضوع برای حرمت است و بر اسـاس مقـدمه ی دوم، تـا غلیـانی نباشـد حرمتی در کار نیست. از این رو کلام صاحب مناهل صـحیح است که می فرمایـد: لا وجود للقضایا التعلیقیه و اینکه این قضایا وهمیه است و وجود خارجی ندارد.

در مـا نحن فیه هم انگـور در خـارج است ولی چـون غلیـانی نیامـده است جزء الموضـوع (انگور) هست ولی جزء دیگر (مغلی بودن) وجود ندارد از این رو موضوع که منتفی است حکم آن هم منتفی می باشد و وجود خارجی نخواهد داشت.

بر این اساس محقق نائینی است قائل است که استصحاب تنجیزی جاری است ولی استصحاب تعلیقی جاری نیست.

یلاحظ علی النائینی باشکالات ثلاثه:

الاشکال الاول: این شعاری که ایشان می دهد و می گوید: کل شرط موضوع، صحیح نیست بلکه شروط بر سه قسم است.

گاه شـرط به موضوع بر می گردد مانند همان که ایشان توضیح دادند گاه شرط به حکم بر می گردد مانند اقم الصلاه لدلوک الشـمس که دلـوک قیـد یجب است یعنی واجب است هنگـامی که دلـوک شـمس رخ می دهـد. در اینجـا نمی توان آن را به موضوع برگرداند و گفت ایها المدرک لدلوک الشمس یجب علیک الصلاه گاهی شرط به متعلق بر می گردد مانند فی سائمه الغنم زکاه در اینجا سائمه قید متعلق است که غنم می باشد.

ص: ۱۸۰

در ما نحن فیه هم غلیان قید حرمت است نه قید موضوع.

الاشکال الثانی: بحث ما در این است که آیا قضایای تعلیقیه قابل استصحاب هست یا نه. ولی محقق نائینی از اول قضایای تعلیقیه را منکر شده است و گفته است چون همه ی تعلیق ها به موضوع بر می گردد از این رو هیچ قضیه ی تعلیقیه ای نداریم. نقول که این کلام خلف فرض است زیرا فرض بر این است که قضایا بر دو قسم است: تنجیزی و تعلیقی ولی شما می گوئید اصلا تعلیقیه وجود ندارد و این خلاف فرض است.

الاشکال الثالث: لازمه ی فرمایش ایشان این است که اگر شارع مقدس بفرماید: العنب المغلی حرام اگر کشمش شد می توانیم استصحاب کنیم زیرا این از باب قضیه ی تنجیزیه است ولی اگر بگوید العنب اذا غلی یحرم دیگر نمی توانیم استصحاب کنیم زیرا تعلیقیه می شود.

واضح است که عرف زیر بار این نمی رود و این دقت فلسفی است و عرف بین دو بیان فوق فرقی نمی گذارد.

ثم ان هنا جوابا آخر: بعضی از محققین از اشکال اول به شکل دیگری جواب گفته اند: (اشکال این بود که قضایای تعلیقیه امری است وهمی) این افراد گفته اند که ما همان حکم تنجیزی را استصحاب می کنیم که عبارت است از وجود الملازمه بین الغلیان و الحرمه. سابقا این ملازمه وجود داشت و الان هم که عنب کشمش شده است همان ملازمه را استصحاب می کنیم.

ثم اورد بهذا الجواب: بان الملازمه حکم عقلی لا شرعی و حال آنکه شرط است مستصحب یا موضوعی برای حکم شرعی باشد یا حکمی شرعی باشد و حال آنکه ملازمه ی بین غلیان و حرمت امری است که عقل آن را انتزاع می کند.

ص: ۱۸۱

یلاحظ علی هذا الاشکال: این امر هرچند عقلی است ولی منتزع از امری شرعی می باشد. مثلا مولی می گوید صل مع السوره و من از این جزئیت سوره را انتزاع می کنم و می گوئیم جزئیت امری است شرعی و حدیث رفع هم به آن متعلق می شود و اگر شک در جزئیت سوره کردیم به مقتضای حدیث رفع آن جزء رفع می شود. صاحب کفایه این بحث را در مبحث برائت مطرح می کند که گاه شیء عقلی است ولی منشا انتزاعش شرعی می باشد.

تا اینجا هر چه گفتیم حول اشکال اولی بود که به محقق بحر العلوم وارد شده بود ان شاء الله در جلسه ی بعد به اشکال دوم می پردازیم.

استصحاب تعلیقی ۸۹/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب تعلیقی

سخن در استصحاب تعلیقی است. در استصحاب تعلیقی به مسئله ی عنب مثال می زنند و می گویند: العنب اذا غلی یحرم و از آنجا که این حکم در روایات نیامده است ما مثال دیگری زدیم و گفتیم: جنبوا مساجدکم عن النجاسه. گفتیم این حدیث یک حکم تنجیزی دارد که عبارت است از یحرم تنجیس المساجد و یک حکم تعلیقی که عبارت است از تنجس المسجد یجب تطیهره.

به استصحاب تنجیزی اشکالاتی مطرح کردند که در جلسه ی قبل اشکال اول را بررسی کردیم. این اشکال عبارت بود از اینکه حکم معلق واقعیت خارجی ندارد (بر خلاف حکم منجز که در خارج واقعیت دارد)

در جواب گفتیم که واقعیه کل شیء بحسبه. بعضی گفتند که می توان اصل ملازمه را استصحاب کرد و گفت در سابق بین غلیان و حرمت ملازمه بود و الان همان را استصحاب می کنیم. به این ملازمه اشکالی مطرح شده بود که آن را بررسی کردیم.

ص: ۱۸۲

الاشکال الثانی: و هو عباره عن تعارض استصحابین

مرحوم شیخ در رسائل به این اشکال اشاره می کند و آن اینکه در عنب که الان کشمش شده است این دو استصحاب از این قرار است. کان العنب قبل الغلیان حلالا- و الان که کشمش شده است و غلیان پیدا کرده است همان حلیت قبل از غلیان را استصحاب می کنیم. این استصحاب با استصحاب حرمت تعلیقی معارض است.

شیخ از این اشکال به طریق و محقق خراسانی به طریق دیگری از این اشکال جواب داده اند:

جواب شیخ: شیخ می گوید: استصحاب حرمت که بعد از غلیان وجود دارد بر استصحاب حلیت که قبل از غلیان است حاکم

می باشد. زیرا شک ما از در اینکه کشمش بعد از غلیان حرام است یا نه ناشی از این است که آیا غلیان مایه ی حرمت هست یا نه. وقتی ما استصحاب حرمت کردیم دیگر شکی در بقای حلیت باقی نمی ماند. به عبارت دیگر شک در اینکه این که کشمش است و جوشیده است ناشی از استصحاب دوم است که عبارت است از اینکه العنب اذا غلی یحرم و الان کشمش شده است و ما استصحاب حرمت می کنیم. وقتی این استصحاب جاری شد دیگر شک از ناحیه ی حلیت برداشته می شود یعنی بعد از آنکه شرع مقدس به حکم استصحاب مزبور فرمود کشمش اگر بجوشد مانند عنب حرام می شود در اینجا شکی در حلیت باقی نمی ماند که آن را استصحاب کنیم.

یلاحظ علیه: به شیخ اشکال کرده اند که سببی و مسببی در جایی است که ملازمه ی بین آنها شرعی باشد نه عقلی به این معنا که شرع بگوید با وجود اصل سببی در ناحیه ی مسبب شک نباید کرد.

ص: ۱۸۳

مثلا عبای من نجس است و من با آب آفتابه که مستصحب الطهاره بود شستم حال شک در طاهر شدن عبا و عدم آن جاری نیست زیرا شارع فرمود کل ثوب نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر و آب آفتابه هم به حکم استصحاب طاهر بود در نتیجه عبا هم طاهر است در اینجا ملازمه شرعی است ولی در ما نحن فیه ملازمه شرعی نیست بلکه عقلی می باشد زیرا عقل می گوید: اگر چیزی حرام است دیگر نمی تواند حلال باشد زیرا الضدان و النقیضان لا یجتمعان و ما در شرع سراغ نداریم که شارع فرموده باشد کل ما کان حلالا فهو لیس بحرام.

نقول: این اشکال بر شیخ وارد است ولی ما در اینجا می توانیم ثابت کنیم که اصاله الحرمه حاکم بر اصاله الحلیه است و ملازمه هم شرعی می باشد.

توضیح ذلک: ما دو دلیل اجتهادی داریم: العنب حلال و العنب حرام اذا غلی. هر کدام از این دو دلیل یک استصحاب هم دارد و هر دو در کشمش هم جاری می شود. بنابراین می گوئیم که هر کدام از این دو استصحاب یک دلیل اجتهادی به عنوان پشتوانه دارد. حال ادعای ما این است که دلیل اجتهادی حرمت به کمک استصحاب حاکم بر دلیل اجتهادی حلیت با استصحابش است. زیرا اگر این دو استصحاب نبود دلیل حرمت را بر دلیل حلیت مقدم می دانستیم و حال که هر دو استصحاب پیدا کردند باز دلیل دوم که حرمت است با استصحابش بر دلیل اول که حلیت است مقدم می شود.

جواب محقق خراسانی: محقق خراسانی از این اشکال جواب دیگری داده است. بین این دو استصحاب تعارض وجود ندارد: زیرا یکی حلیت قبل از غلیان است و دیگری حرمت بعد از غلیان. به عبارت دیگر همان طور که آن دو دلیل اجتهادی قبلا با هم تعارض نداشتند هکذا استصحاب آن دو نیز با هم تعارض ندارند. استصحاب حلیت عنب قبل از غلیان می گوید که کشمش هم قبل از غلیان حلال است و استصحاب حرمت بعد از غلیان می گوید که کشمش هم بعد از غلیان حرام است و هیچ تعارضی بین این دو استصحاب نیست.

ص: ۱۸۴

نقول: این جواب بسیار خوب و متین است ولی بـا این وجود می گوئیم: حلیت عنب در صورتی معارض نیست که استصـحاب عنب در مورد کشـمش را به قبل از غلیان متعلق بـدانیم ولی اگر این استصـحاب را هم در مورد کشمشـی که غلیان پیـدا کرده است جاری کنیم تعارض می شود به این بیان که بعد از غلیان کشـمش دو استصحاب داریم یکی استصحاب حلیت عنب است یعنی وقتی عنب بود حلال بود و الان که غلیان پیـدا کرده است شک داریم که آیا حرام شـده است یا نه همان حلیت سابق را استصـحاب می کنیم و از آن طرف استصـحاب تعلیقی می گویـد که حکم عنب در سابق این بود که هنگام غلیان حرام شود و همان الان هم در کشمش که غلیان پیدا کرده است جاری است از این رو این استصحاب با هم متعارض می شوند.

نجیب عنه: حلیت بعـد از غلیان حلیت جـداگانه نیست بلکه همان حلیت قبلی است که چون محدد به قبل از غلیان بود الان هم محدد به قبل از غلیان است از این رو بین این دو استصحاب تعارضی نیست.

الاشکال الثالث: اشکال سومی که بر استصحاب تعلیقی وارد شده است عبارت است از عدم بقاء الموضوع.

موضوع حرمت عنب بود و الان عنب تبـدیل به کشـمش شده است و این دو با هم فرق دارند. هکذا وقتی آب متغیر بود نجس بـود ولی الـان کـه تغیرش از بیـن رفته است موضـوعش تغییر یـافته است زیرا این آب نه بـوی نجاست دارد نه طعم و نه رنگ نجـاس را. هکـذا سابقا زوجه وقتی در حال عادت بود حرام بود با او نزدیکی کرد و الان عادش تمام شـده است و غسل نکرده است چگونه می توان این احکام را استصحاب کرد.

ص: ۱۸۵

شیخ و محقق خراسانی به این اشکال بی توجه بودند و شیخ در یک سطر از آن جواب داده است و محقق خراسانی اصلا آن را متذکر نشده است.

نقول: ما جواب این اشکال را از مرحوم امام و ایشان از استادش حاج شیخ در درر نقل می کند و آن این است که گاه ما عناوین را حساب می کنیم و به عنوان عنب و عنوان ذبیب توجه داریم. در این حال واضح است که ماهیات محل کثرت است و عنب غیر از کشمش می باشد. بنابراین اگر به عناوین عنایت داشته باشیم عنب غیر از کشمش است و نمی توان حکم عنب را به کشمش سرایت داد. (بر این اساس می گویند که در زید قائم اصل نمی توان مفهوم قائم را بر زید حمل کرد زیرا زید یک عنوان است و قائم عنوان دیگر مگر اینکه در خارج یک وجودی باشد که هر دو در او جمع شده باشند. عالم مفاهیم عالم جنگ و تغایر و عدم سازش است. فلاسفه می گویند که ماهیات محل کثرت است و وجود مدار وحدت)

ولی گاه حکم را بر عنب خاص و معین خارجی جاری می کنیم مثلا این عنبی که در سفره ی من است اگر بجوشد حرام می شود. در این حال می گوئیم هذا عنب و کل عنب اذا غلی یحرم فهذا یحرم. با این صغری و کبری دیگر عنایت را روی هذا است نه اصل عنب. به گفته ی امام دستمان را روی عنب می گذاریم و می گوئیم هذا اذا غلی یحرم.

حال که موضوع، (هذا) شده است اگر این هذا بودن باقی است استصحاب می کنیم حتی اگر کشمش شده باشد و می گوئیم هذا قبلا اگر می جوشید حرام می شود الان هم که کمی تغییر کرده است و فقط ابش خشک شده است همان حکم را استصحاب می کنیم.

ص: ۱۸۶

بـا این روش جواز استصـحاب در احکام کلیه ی شـرعیه را درست می کنیم به این شـکل که بحث را از عالم عناوین و مفاهیم بیرون می آوریم و آن را در عـالم مصـادیق جاری می کنیم که در آن بحث در هـذا بودن است. اگر عرفا تفاوت در آن دو را در عوارض دیدنـد استصـحاب می شود و اگر تفـاوت در ذاتیـات بود نه. مثلا اگر کلب نمک شود دیگر هـذا بودن از بین می رود. هکـذا اگر خون در زیر پوست بماند و بمیرد چون اینی که الان زیر پوست است همان دم نیست در این صورت نجاسـت دم در این جاری نیست.

در پایان تکرار می کنیم که العنب اذا غلی یحرم در هیچ روایتی وجود ندارد و این مثلا غلط است بلکه آنچه در روایات اسـت حرمت عصیر عنبی است که اگر غلیان پیدا کند نجس می شود و عصیر آب انگور است نه خود انگور.

تم الکلام فی الاستصحاب التعلیقی.

بحث بعدی استصحاب شرایع سابقه است که چون بحث خاصی ندارد آن را مطرح نمی کنیم زیرا هر چه در شرایع سابقه است در اسـلام هم وجود دارد. ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اصل مثبت می رویم که محقق خراسانی آن را در ضمن سه تنبیه آورده است و ما آن را یکپارچه و در خلال یک تنبیه مطرح می کنیم ان شاء الله.

اصل مثبت ۸۹/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل مثبت

التنبیه التاسع فی الاصول المثبته: در این تنبیه در پنج مقام باید بحث کنیم:

الاول: فی تعریف الاصل المثبت

ص: ۱۸۷

الثانی: ادله ی حجیت و عدم حجیت اصل مثبت

الثالث: مستثنیات عدم حجیت اصل مثبت (مانند جایی که واسطه خفی باشد)

الرابع: ما الفرق بین الاصول و الامارات که مثبتات اصول حجت نیست ولی مثبتات اماره حجت است.

الخامس: تطبیقات قواعد اصولیه بر فروعات فقهیه.

نکته: می گویند عدم حجیت اصل مثبت از ابتکارات شیخ است و حال آنکه چنین نیست و حتی خود شیخ می گوید: قد اشتهر علی السـنه المعاصـرین و حتی شـیخ جواهر، استاد شیخ در مواردی به اصل مثبت اشاره کرده است. حق این است که این مسئله

را محقق بهبهانی مطرح کرده است.

المقام الاول: ما هو تعریف الاصل المثبت

شیخ در یک عبارت کوتاه اصل مثبت را تعریف کرده است و گفته است چیزی را استصحاب کنیم و امری خارجی را ثابت کنیم. (اثبات شیء لاثبات امر خارجی) مثلا حیاه زید را استصحاب می کنیم و با این استصحاب گاه لازم را ثابت می کنیم، (زید را استصحاب می کنیم و می گوئیم زید قبلا زنده بود الان هم زنده است پس محاسن دارد) گاه ملزوم را (بقاء دخان را استصحاب می کنیم و ثابت می کنیم که آتشی هم وجود دارد زیرا آتش علت است و دخال هم لازمه ی آن است) و گاه ملازم است (حیات زید را استصحاب می کنیم و ثابت می کنیم که قلبش ضربان دارد چون حیات داشتن ملازم با تپش قلب است.) البته پزشکان بین حیات نباتی و حیات واقعی فرق می گذارند مثلا اگر کسی سکته کند و دچار مرگ مغزی شود آن را مرده می دانند هرچند قلبش در حال تپش باشد و می گویند می توان اعضای بدنش را از او جدا کرد ولی ما قائل هستیم که حتما قلبش باید بایستد.

ص: ۱۸۸

همه ی این موارد اصل مثبت است. مثلا اگر نذر کنم هر وقت زید ذات لحیه باشد یک دینار صدق بدهم در این صورت با استصحاب حیات نمی توانم ثابت کنم پس الان لحیه دارد و من هم باید صدقه بدهم. بله اگر قبلا ذات لحیه بود و الان همان ذات لحیه بودن را استصحاب کنیم در این صورت اصل مثبت نیست. اصل مثبت آن است که بین مستصحب و بین اثر شرعی یک امر عقلی و عادی واسطه شود ولی اگر خود امر عادی و عقلی را استصحاب کردیم و اثر آن را مترتب کردیم در این صورت اصل مثبت نیست و حجیت دارد. خلاصه اینکه اصل مثبت آن است که سه تکه داشته باشد.

الامر الثانی: ما الدلیل علی عدم حجیه الاصول المثبته.

برای این کار پنج دلیل اقامه شده است که ما چهار دلیل اول را قبول نداریم.

الدلیل الاول: شیخ انصاری می فرماید: ان الاستصحاب عباره عن ترتیب الاثر الشرعی للمستصحب الذی هو قابل للجعل دون ما لا یکون قابلا للجعل.

توضیح ذلک: شیخ می فرماید معنای لا تنقض الیقین بالشک این است که به وسیله ی یقین، آثار مجعول که همان آثار شرعی مستصحب است را بار کنیم. آثار شرعی قابل جعل است مثلا شارع مقدس به وسیله ی استصحاب حیات می تواند یکسری آثار شرعی را بار کند مثلا بگوید حیات زید را استصحاب کن در نتیجه همسرش مال اوست و حق ازدواج ندارد، اموالش را نباید بین ورثه تقسیم کرد و هکذا. بنابراین معنای لا تنقض این است که در پرتو یقین و کشاندن آن به زمان حال آثار شرعی که مجعول شارع است (و شارع می تواند آنها را جعل کند) را بار کنیم. ولی آثار تکوینی مانند نبات لحیه و ضربان قلب آثار قابل جعل نیست تا شارع آنها را جعل کند مثلا شارع نمی تواند بگوید اگر زید حیات زید را استصحاب کردید و گفتید الان زید زنده است من هم ضربان قلب را برای او جعل می کنم در نتیجه وجوب تصدق بر شما بار می شود. مثلا اگر شما دیگ آبگوشت را روی آتش بگذارید و بگوئید که قبلا آتش داشت و الان هم دارد و استصحاب کنید با این کار اگر واقعا آتشی در کار نباشد آبگوشت پخته نمی شود و شارع نمی تواند پختن آبگوشت را جعل کند. شارع نمی تواند امور تکوینی را جعل کند.

نکته: از کلام شیخ استفاده می شود که بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات یعنی شیخ قائل است که اصل مثبت محال است زیرا لاـ تنقض فقط می توانـد آثـار قابـل جعـل را بر مستصـحب بـار کنـد ولی آثـار غیر قابـل جعـل اصـلا معقول نیست که بر مستصـحب بار شود و حال آنکه بقیه ی ادله بحث را ثبوتی نمی داننـد بلکه بحث را اثباتی تلقی کرده انـد و می گوینـد اصـل مثبت امکان دارد واقع شود ولی حجیت شرعی ندارد (ولی شیخ قائل است اصلا امکان ندارد واقع شود)

یلاحظ علیه: لا تنقض را می توان به دو شکل تعریف کرد و هیچ کدام مستلزم محالی نیست:

لا تنقض یا زراره الاثر الشرعی المترتب علی المستصحب بلا واسطه لا تنقض یا زراره الاثر الشرعی المترتب علی المستصحب سواء کان بلا واسطه او کان بواسطه امر عقلی او عادی.

در هیـچ کـدام محالی به وجود نمی آیـد. به عبارت دیگر جواب ما به شیخ این است که لازم نیست که شارع واسـطه را جعل کنـد بلکه واسـطه در جای خودش باقی است ولی شارع فقط می گویـد همان واسـطه ی موجود که عقلی یا عرفی هست را نیز در نظر بگیر و به اثر شرعی که با این واسطه بر مستصحب بار می شود ترتیب اثر بده.

به عبـارت دیگر بحث اثبـاتی است نه ثبوتی زیرا امکان وقوع اصل مثبت را همه قبول دارنـد ولی فقط در اثبات بحث می کنند که آیـا حجت است یا نه. در نتیجه شـیخ که در مقام ثبوت اشـکال دارد و وقوع اصل مثبت را محال می دانـد کلام قابل قبولی نیست.

ص: ۱۹۰

الدلیل الثانی: محقق خراسانی در ذیل کلامه فی الکفایه (صدر استدلال را در دلیل چهارم بیان می کنیم.) ایشان می فرماید: قدر متیقن از لا تنقض آثار بلا واسطه است ولی آثار شرعی که در وسطش امر عقلی یا عرفی است بر مستصحب بار نمی شود.

توضیح ذلک: مسئله ی قدر متیقن در بحث اطلاق مطرح می شود و می گویند اطلاق در جایی است که قدر متیقنی در کار نباشد و اگر قدر متیقن باشد اطلاقی نیز در کار نخواهد بود از این رو صاحب کفایه می گوید در ما نحن فیه قدر متیقن وجود دارد از این رو لا ـ تنقض الیقین بالشک اطلاق ندارد. با این بیان صاحب کفایه قائل است که ما نحن فیه قدر متیقن دارد و آن جایی است که بدون واسطه باشد ولی اگر با واسطه باشد نه بنابراین لا تنقض اطلاق ندارد که حتی اثر شرعی با واسطه را بتوانیم بر مستصحب بار کنیم.

یلاحظ علیه: قدر متیقن در جایی مضر است که قدر متیقن در مقام تخاطب باشد. یعنی موقعی که امام صادق علیه السلام با زراره سخن می گفت بین زراره و امام علیه السلام این قدر متیقن در ذهن زراره وجود داشت که فقط اثر شرعی بلاواسطه بر مستحصب بار می شود ولی قدر متیقن خارج از مقام تخاطب هرگز مانع از اطلاق نیست. زیرا اگر چنین قدر متیقنی مضر باشد دیگر ابدا در دنیا مطلقی پیدا نمی شود زیرا هر مطلقی یک قدر متیقنی دارد.

حال بین و بین الله آیا وقتی امام علیه السلام به زراره می فرمود لا تنقض الیقین بالشک در ذهن امام و زراره این نبود که حتما باید اثر بلا واسطه باشد.

ص: ۱۹۱

الدلیل الثالث: علامه ی حائری در درر می فرماید: لا تنقض منصرف است به آثار بلا واسطه نه آثار مع الواسطه.

این همان دلیل صاحب کفایه است که صاحب کفایه از آن به قدر متیقن تعبیر کرده است و شیخ حائری به انصراف.

دلیل انصراف کثرت استعمال است نه کثرت وجود. مثلا دابه غالبا در فرس استعمال می کنند (نه اینکه در میان دابه ها فرس از بقیه بیشتر است). حال با توجه به این می بینیم که لا تنقض سه بار در کلام امام صادق علیه السلام تکرار شده است و این سه بار موجب کثرت استعمال نمی شود تا قائل به انصراف شویم.

الدلیل الرابع: ما یستفاده من صدر کلام المحقق الخراسانی: ایشان می فرماید: لان تنقض یدل علیه ترتیب آثار المتیقن (لا آثار غیر المتیقن)

توضیح ذلک: لا تنقض می گوید آثار متیقن را باید بار کرد مثلا در استصحاب حیات زید آثار متیقن (آثار مستصحب) همان حیات زید است ولی نبات لحیه متیقن نیست تا اثر شرعی آن که وجوب صدقه است را بار کنیم. به عبارت دیگر به یقین به واسطه ی عقلی یا عرفی اثری مترتب نشده است.

به عبارت سوم ما سه چیز داریم الحیاه، نبات اللحیه و وجوب التصدق. یقین در اینهابه خود حیات خورده است و اثر شرعی حیات را باید بار کنیم و یقین چون به نبات لحیه نخورده است اثر آن هم نباید بار شود.

یلاحظ علیه: جواب نقضی آن این است که اگر همین اثر شرعی یک اثر شرعی دیگر داشته باشد بنا بر مبنای محقق خراسانی نباید اثر آن را بار کنیم مثلا- ما استصحاب می کنیم که آب آفتابه طاهر است و با آن وضو می گیریم. حال اثر طهارت آب صحت وضو است و صحت وضو اثرش این است که می توانیم نماز بخوانیم و اثر دخول در نماز این است که نمی توانیم اگر وسط نماز هستیم آن را بشکنیم. حال آنی که اثر شرعی متیقن است همان طهارت آب آفتابه است و حال آنکه ما چند اثر شرعی را زنجیره وار بر آن بار می کنیم. حال اگر کلام محقق خراسانی صحیح باشد که فقط باید آثار مستصحب که که همان آثار متیقن است را بار کنیم باید به اثر شرعی اول اکتفا کنیم.

ان شاء الله جلسه ی بعد جواب حلی را مطرح می کنیم.

اصل مثبت ۸۹/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل مثبت

بحث در این است که چرا اصل مثبت حجت نیست یعنی ما نمی توانیم با استصحاب یک امر خارجی را ثابت کنیم و بعد اثر شرعی آن امر خارجی را بار کنیم. مثلا حیات زید را استصحاب کنیم و ثابت کنیم نمو لحیه ی زید را و بعد اثر شرعی آن که صدقه است را بر کنیم.

در جلسه ی قبل چهار دلیل بر عدم حجیت اصل مثبت را بیان کردیم در بیان دلیل چهارم گفتیم که ایشان می فرماید: لان تنقض یدل علیه ترتیب آثار المتیقن (لا- آثار غیر المتیقن) یعنی لا- تنقض می گوید آثار متیقن را باید بار کرد مثلا- در استصحاب حیات زید آثار متیقن (آثار مستصحب) همان حیات زید است ولی نبات لحیه متیقن نیست تا اثر شرعی آن که وجوب صدقه است را بار کنیم. به عبارت دیگر به یقین به واسطه ی عقلی یا عرفی اثری مترتب نشده است.

در جلسه ی قبل یک جواب نقضی بر این اشکال بار کردیم.

اما جواب حلی: اگر لازم خارجی، لازم بین باشد به گونه ای که تصور ملزوم ملازم با تصور لازم باشد و آن دو از یکدگر جدا شدنی نباشند (مثلا هر وقت آفتاب را می شنویم نور و صبح نیز همراهش تصور می شود) واضح است که باید بگوئیم که اثر لازم بین هم بار شود زیرا مولایی که می گوید اثر ما تعلق به الیقین را بار کن در این حال ما تعلق به الیقین تنها ملزوم نیست بلکه هم ملزوم است و هم لازم از این رو باید در اصل مثبت قائل به تفصیل باشیم و بگوئیم اگر این لازم، لازم بین است به گونه ای که عرفا بگویند یقین هم به ملزوم خورده است و هم لازم در اینجا اثر لازم را بر کنیم ولی اگر لازم غیر بین است به گونه ای که ممکن است ملزوم تصور شود ولی لازمش به ذهن ما خطور نکند در اینجا اثر آن را بار نمی کنیم.

ص: ۱۹۳

البته با دقت عقلیه ما تعلق به الیقین همان ملزوم است ولی با مسامحه ی عرفیه ما تعلق به الیقین دو چیز است؛ هم ملزوم است و هم لازم بنابراین هم باید اثر ملزوم بار شود و هم اثر لازم.

الدلیل الخامس و هو دلیلنا: علماء تصور کرده اند که استصحاب همه کاره است و حال آنکه این حکم کلیت ندارد به این بیان که استصحاب در احکام کلیه ی شرعیه همه کاره است ولی استصحاب در موضوعات فقط موضوع را ثابت می کند مثلا اگر ما وجوب جمعه را استصحاب کنیم این استصحاب همه کاره است ولی اگر طهارت آب آفتابه را استصحاب کنیم این فقط موضوع را برای ما درست می کند و می گوید آب آفتابه پاک است و به عبارت دیگر فقط صغری برای ما شکل می گیرد ولی عمده همان کبری است به این معنا که شارع در مورد آب طاهر فرموده است کل نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر.

خلاصه اینکه در موضوعات، استصحاب در خدمت کبری است و موضوعی برای حکم کلی کبرای ایجاد می کند و بس.

مثال دیگر دو نفر هستند که مستصحب العداله هستند. این دو نفر شهادت دادند که دیشب هلال ماه را دیده اند در این حال استصحاب فقط می گوید این دو نفر عادل هستند ولی دیگر عید فطر بودن امروز با این استصحاب ثابت نمی شود. حکم به عید فطر بودن مرهون دلیل اجتهادی است که می گوید هر گاه دو نفر عادل به رؤیت هلال شهادت دهند اول ماه ثابت می شود در نتیجه در عید فطر نباید آن روز روزه گرفت و هکذا.

ص: ۱۹۴

هکـذا اگر حیات زید را استصـحاب کردیم یکسـری احکام شـرعیه بر آن بار می شود مثلا اموالش نباید تقسـیم شود و نفقه ی زوجه اش باید پرداخت شود و یا زوجه اش نباید ازدواج کند. ولی اگر بعد از استصـحاب حیات زید ثابت کنیم که نبات لحیه در او محقق است در این حـال کبری وجود نـدارد زیرا در شـرع نیامـده است کـل ما ثبت نبات اللحیه فهـذا اثره. بله نبات لحیه ملازم دارد و آن اینکه من نـذر کرده ام اگر نبات لحیه در زیـد ثابت شد صدقه بدهم این ملازم نذر من است نه حکم شارع و به همین دلیل اصل مثبت ثابت نیست زیرا صـغری که با استصحاب ثابت می شود باید کبری داشته باشد ولی اگر واسطه عقلی یا عرفی داشته باشد آن کبرای اثر شرعی ندارد تا به واسطه ی آن حکم شرعی بار شود.

هکـذا مثلا می گویند اگر استصـحاب نهار کردید ثابت نمی شود که نماز شـما هم ادا است زیرا استصـحاب انهار ملازم با این است که پس نمـاز تو در صـبح بوده است و وقتی در نماز در نهار باشـد پس ادا است در اینجا می گوئیم کبرایی وجود نـدارد بگوید کل ما کان صلاتک فی النهار فصلاتک اداء.

المقام الثالث: ما الفرق بین الامارات و الاصول العملیه که لوازم امارات حجت است ولی لوازم اصول عملیه حجت نیست. فههنا بیانات:

البیان الاول للمحقق الخراسانی و غیره: ان الاماره تخبر عن الواقع

توضـیح ذلـک: علت اینکه لوازم امارت حجت است این است که اماره از واقع خبر می دهـد از این رو اگر موضوع ثابت شود هم لازمش ثـابت می شود و هم ملزومش و هم ملازمش. مثلاً وقتی ثـابت شـد که آتش در خـارج وجود دارد، لازمش که سوزاندن است و ملازمش که دخان است هم ثابت می شود.

به عبارت دیگر اماره واقع را به ما نشان می دهد از این رو مطابق اماره، ما به خارج علم پیدا می کنیم و همان طور که اگر علم داشتیم آتشی در خارج است هم لازمش ثابت می شد و هم ملزومش هکذا اماره هم چنین هنری دارد.

هـذا بخلاف الاصل زیرا اصل فقط ما را از تحیر در می آورد از این رو دیگر لوازم آن حجت نیست. استصـحاب هم که اصـل محرز است ولی اصـل محرز تـام نیست بلکه روزنه ای از طریقیت دارد و طریق حقیقی نیست که واقع راماننـد اماره به ما نشان دهد.

یلاحـظ علیه: اماره از خارج خبر نمی دهـد بلکه مخبر از خارج خبر می دهـد حال که چنین است می گوئیم گاه در ذهن مخبر فقط مخبر به است نه لازمش و نه ملازمش. خبر دهنـده گاه توجه به حواشـی نـدارد از این رو همیشه از واقع خبر نمی دهد که اگر از خارج خبر می داد می بایست می گفت ایها الناس هم موضوع در خارج است و هم لازمش و هم ملزومش. خبر دهنـده فقط می گویـد زیـد زنـده است و اصـلا حتی ذهنش هم به این سـمت نمی رود که انبات لحیه هم برای زیـد ثابت شده است. بلکه گاه در ذهن مخبر، لوازم شیء هم وجود دارد ولی این حالت همه جایی نیست.

البیـان الثـانی للمحقق النـائینی: محقق نائینی تکیه بر لسان حجیت می کنـد و می گویـد لسان حجیت اماره کاشـفیت و طریقیت است. بله چون کاشـفیت و طریقیت اماره ناقص است شارع مقدس این نقص را تکمیل کرد و آن را به منزله ی کشف و طریق تـام قرار داده است. بنـابراین لسان اماره به گونه ای است که واقع را برای ما کشف می کنـد و طریقی است که دست ما را می گیرد و به واقع می رساند. حال که به واقع رسیده ایم باید هم لازم را بار کنیم و هم ملزوم و هم ملازم را.

یلاحظ علیه: اولاـ طریقیت و کاشفیت قابل جعل نیست بلکه این دو، از امور تکوینی هستند مثلا نمی توان گچ را کاشف از واقع دانست. مثلا اگر آب روشن کاشف است و تصویر مهتاب در آن می افتد ولی قیر کاشف نیست و اگر صد بار هم آن را کاشف کنیم باز کاشف نمی باشد. بنابراین نه جعل کاشفیت و نه جعل طریقیت صحیح است و نه تکمیل کاشفیت و تکمیل طریقیت.

ثانیا: این دلیل سالبه به انتفاء موضوع است زیرا ما در قرآن و حدیث دلیلی بر حجیت خبر واحد (که یکی از امارات است) نداریم بنابراین لسانی در مورد اماره وجود ندارد تا بگوئیم لسان جعل حجیت در اماره ما را به واقع می رساند. واقعیت این است که دلیل لفظی بر حجیت اماره نداریم و فقط بناء عقلا است که اماره حجیت می داند و اینکه شارع این بناء را رد نکرده است (حتی امضا هم نکرده است) بناء عقلی دلیل لبی است و لسان ندارد.

البیان الثالث لنا: حجیت خبر واحدی که محفوف به قرینه است به خاطر بناء عقلاء است از این رو باید دید که عقلاء با خبر واحد چگونه رفتار می کنند؛ رفتار آنها چه وسیع باشد و چه ضیق ما هم مطابق آن عمل می کنیم. بنای عقلا هر چه باشد از طریق آن امضای شارع هم مشخص می شود.

ظاهرا بنای عقلاـ بر این است که خبر ثقه اطمینان آور است و مردم به این دلیل به خبر واحد عادل عمل می کنند که نوعا به اطمینان می رسد (اطمینان شخصی ملاک نیست زیرا چه بسا یک خبر برای شخص من مفید اطمینان نباشد ولی این مضر نیست زیرا اطمینان نوعی ملاـک است و مردم غالبا از خبر واحد به اطمینان می رسند) با این مقدمه می گوئیم که الاطمینان عرفا هو العلم عرفا.

ص: ۱۹۷

ما دو گونه علم داریم یک علم فلسفی و منطقی که عبارت است از الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. (این نوع علم کمتر نصیب کسی می شود.)

علم دیگر همان اطمینان است که همان علم عرفی می باشد و اگر قرآن می فرماید که باید دنبال تحصیل علم باشیم یعنی دنبال اطمینان باشیم.

بنابراین خبر واحد موجب می شود که ما به واقع اطمینان پیدا کنیم و وقتی به واقع اطمینان پیدا کردیم تمام حواشی آن هم مورد اطمینان می شود؛ هم لازمش، هم ملزومش و هم ملازمش. هذا بخلاف الاصل العملی چون اصل عملی فقط برای رفع تحیر است و واقع را برای ما نشان نمی دهد.

اصل مثبت ۸۹/۰۸/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل مثبت

بحث در این است که چرا اصل مثبت حجت نیست. ما در دلیل پنجم که دلیل خودمان بود گفتیم: مستصحب بر دو قسم است: گاه مستصحب حکم شرعی است. در استصحاب حکم شرعی هیچ اشکالی وجود ندارد. گاه مستصحب ما موضوع خارجی است. این استصحاب به کار نمی آید مگر اینکه این استصحاب موضوع ساز برای کبرا باشد. بنابراین در کنار هر استصحاب موضوعی باید یک کبرایی وجود داشته باشد و الا استصحاب موضوعی به کار نمی آید.

مثلا زید سابقا زنده بود و الان هم حیات او را استصحاب می کنیم. برای این موضوع در در کتاب و سنت کبرایی هست و آن اینکه هر کس حی است پس زوجه اش مطلقه نیست، اموالش را نمی توان به عنوان ارث تقسیم کرد و هکذا. ولی در هیچ جا نیامده است که کل من کان حیا فلحیته نابته یا پس قلبش ضربان دارد. این موارد هرچند در عقل و در خارج وجود دارد ولی در کتاب و سنت نیامده است. حال چون این موضوع در کتاب و سنت کبری ندارد در نتیجه ی اثر شرعی نبات لحیه که همان وجوب صدقه است بار نمی شود.

ص: ۱۹۸

خلاصه اینکه تمام استصحاب های موضوعی، برای حکم شرعی موضوع می سازند حال اگر کبری باشد فبها و الا اگر کبرایی در شرع نباشد اثر مستصحب در موضوعات بار نمی شود.

اذا عرفت هذا فلنرد فی المستثنیات.

شیخ یک مورد را از عدم حجیت اصل مثبت استثنا کرده است و گفته اصل مثبت در یک جا حجت است و آن اینکه واسطه خفی باشد یعنی بین مستصحب و اثر شرعی هر چند واسطه است ولی آنقدر ناچیز است که عرف به آن توجه نمی شود و آن

واسطه را نمی بیند. (هرچند عقلا این واسطه وجود دارد) در این حال در هر حال اثر شرعی اثر واسطه است و نه اثر مستصحب ولی چون این واسطه خفی است در واقع عرف اثر واسطه را همان اثر متسصحب به حساب می آورد.

مثال: یک دست من هم نجس بود و هم تر و دست دیگر من خشک. حال دو دستم به هم خورد و من نمی دانم هنگام ملاقات دستم تر بود تا نجاست سرایت کند یا نه. در اینجا باید بقاء رطوبت را استصحاب کنیم در نتیجه دستم که به دست دیگر خورده مرطوب بوده است و دست دیگر هم نجس شده است.

در اینجا ما یک مستصحب داریم که همان بقاء رطوبت در دست است یک واسطه هم داریم و آن اینکه در صورت رطوبت، نجاست هم سرایت می کند و یک اثر سوم که شرعی است و بر واسطه بار می شود و آن اینکه دست دیگر من نجس شده است. در اینجا نجاست دست دیگر بر رطوبت بار نمی شود بلکه بر سرایت نجاست در حال رطوبت بار می شود. به بیان دیگر دستم سابقا مرطوب بود و الان هم مرطوب است پس هنگام برخورد چون مرطوب بود دست دیگرم هم مرطوب شد و نجاست منتقل شد پس دست دیگرم هم نجس است.

ص: ۱۹۹

در این حال اگر بقاء رطوبت را استصحاب کنیم نمی توانیم ثابت کنیم که این دست هم نجس است زیرا عقل است که می گوید اگر رطوبت در دست باقی است پس سرایت نجاست هم حاصل شده است. در اینجا نجاست ملاقی از آثار واسطه است که همان مرطوب بودن دست است. به بیان دیگر لازمه ی عقلی بقاء رطوبت، این است که نجاست هم سرایت می کند. نجاست دست دیگر، از آثار بقاء رطوبت نیست بلکه از آثار سرایت نجاست است و سرایت اثر عقلی مستصحب است.

به هر حال این واسطه چون خفی است اشکالی در این استصحاب نیست و ثابت می شود که دست دیگر من نجس است.

بله در جایی که حیات را استصحاب می کنیم و می گوئیم پس صاحب لحیه است و در نتیجه اثر شرعی این است که باید صدقه بدهم در این حال واسطه که صاحب لحیه بودن است خفی نیست بلکه واضح و جلی است.

شیخ در فرائد قائل است که اگر واسطه خفی باشد استصحاب جاری است و اثر شرعی که بر واسطه بار می شود بلا اشکال جاری می گردد.

یلاحظ علیه: کلام شیخ در رسائل طبق مبانی خودش صحیح است ولی ما قائل هستیم واسطه چه خفی باشد و چه جلی تاثیری در حجیت ندارد زیرا ما قائل هستیم که استصحاب های موضوعی همیشه باید مقدمه برای یک کبرای شرعی باشد و الا حجت نیستند. از این رو استصحاب حیات ثابت می کند که نفقه ی زوجه واجب است ولی ثابت نمی کند که لحیه اش هم نابته است زیرا این کبری در کتاب و سنت نیست.

ص: ۲۰۰

در ما نحن فیه هم از شیخ می پرسیم آیا در کتاب و سنت، نجاست ملاقی از آثار بقاء رطوبت در ملاقَی هست یا نه (به عبارت دیگر اثر شرعی بر مستصحب بار است یا بر واسطه) اگر بر مستصحب بار باشد یعنی شارع گفته باشد اگر ملاقَی رطب و نجس باشد ملاقِی هم نجس می باشد در این حال قهرا آن اثر شرعی جاری می شود ولی اگر نجاست ملاقَی از آثار انتقال نجاست که واسطه است باشد در این حال با استصحاب طهارت نمی توان گفت که دست دیگر هم نجس است. (بله عقل می گوید: حال که دست تر هست پس با ملاقات، نجاست هم سرایت کرده است ولی حکم عقل بی فایده است ما تابع حکم شرع هستیم)

استثناء محقق خراسانی از اصل مثبت: محقق خراسانی غیر از خفاء واسطه صورت دیگری را هم استثنا کرده است. (در نسخه های کفایه آمده است: (او بواسطه لاجل) آمده است که صحیح آن (او لاجل) می باشد و لفظ (واسطه) به غلط اضافه شده است.)

محقق خراسانی اضافه می کند که اگر عرف قائل به ملازمه باشد و بگوید همانطور که بین مستصحب و لازم عقلی یا عرفی اش واقعا تفکیک نیست هکذا بین مستصحب و لازم عقلی ظاهرا هم تفکیک نباشد. به این معنا که اگر واقعا تفکیک نباشد، عرف هم می گوید در ظاهر تفکیکی نیست.

مثال اول: می گویند که استصحاب عدم اتیان عمل ثابت نمی کند که عمل هم فوت شده است مثلا نمی دانم آیا نماز صبح از اتیان کرده ام یا نه ولی می دانم در اول وقت اتیان نکرده ام و همان عدم اتیان را استصحاب می کنم. ولی در شرع، حکم روی فوت رفته است نه عدم اتیان: (من فاته فریضه فلیقضها کما فاته) (فوت امر وجودی است و عدم اتیان امر عدمی).

ص: ۲۰۱

محقق خراسانی می گوید عدم الاتیان در خارج با فوت ملازم است. حال که در واقع بین آن دو ملازمه است در عالم ظاهر هم چنین است از این رو من عدم اتیان را استصحاب می کنم و عدم اتیان هم ملازم با فوت است و فوت موضوع حکم شرعی است و این حکم شرعی که بر واسطه که عقلی است (که فوت است) بار می شود برای ما حجیت دارد و این اصل مثبت حجت می باشد.

مثال دیگر: هکذا سابقا زید پدر عمرو بود و ما ابوت را استصحاب می کنیم در این حال نمی شود ابوت زید را از بنوت عمرو تفکیک کنیم در این حال ما که ابوت را استصحاب می کنیم، اگر اثر بر بنوت عمر بار باشد آن را هم بار می کنیم زیرا این دو به نظر عرف از هم قابل تفکیک نیستند.

فرق بین این دو مثال در این است که گاه عرفا تفکیکی وجود ندارد مانند تفکیک بین عدم الاتیان و فوت که عرف آن دو را یکی می بیند و گاه تفکیک هست ولی عرف این تفکیک را تجویز نمی کند مانند تفکیک بین ابوت و بنوت.

فروع فقهیه فی اصل المثبت ۸۹/۰۸/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فروع فقهیه فی اصل المثبت

گفتیم اصل مثبت حجت نیست و طبق مبنای ما که گفتیم استصحاب موضوعی باید با کبرایی همراه باشد و الا استصحاب موضوعی بی فایده است مثلا استصحاب بقاء حیات زید همراه با کبرای شرعی است که عبارت است از اینکه نفقه ی زوجه اش واجب از این رو این استصحاب حجت است ولی اگر حیات زید را استصحاب کنیم و بگوئیم لحیه اش نابته است این استصحاب حجت نیست.

ص: ۲۰۲

بعد دو استثناء را بررسی کردیم یکی استثناء شیخ بود و یکی استثناء محقق خراسانی که هر دو را بحث کردیم.

سپس شیخ در رسائل شش مثال را مطرح و بررسی می کند که ما چند نمونه را ذکر می کنیم. در تمامی این مثال ها فتاوای مشهور بر اساس حجیت اصل مثبت است که اگر اصل مثبت حجت نباشد این فتواها صحیح نیست.

مثال اول: شخصی در حال غسل کردن است که شک می کند که آیا مانعی روی بدنش می بایست است یا نه.

فتوای ما این است که اگر حین عمل شک کرد باید وارسی کند ولی فقهایی گفته اند اصل عدم مانع جاری می شود و غسل را بلا اشکال می کند.

واضح است که این اصل مثبت است (در زمان آنها این مسائل به این شکل معنون نبوده است بلکه از زمان محقق بهبهانی این مسائل در اصول منقح شده است و موضوع اصل مثبت واضح شده است.)

علت مثبت بودن این اصل این است که ما در ما نحن فیه سه چیز داریم:

عدم الحاجب غسل البشره رفع الحدث

رفع الحدث اثر غسل بشره است یعنی بشره همه اش شسته شود حدث هم رفع می شود. رفع الحدث اثر عدم الحاجب نیست. بنابراین عدم الحاجب یک لازمه ی عقلی و یک واسطه دارد که همان غسل بشره است و رفع حدث بر این واسطه بار می شود. بنابراین اصاله عدم الحاجب اثر شرعی ندارد و اثر شرعی که رفع الحدث است مربوط به غسل البشره می باشد و عقل می گوید که اگر حاجبی در کار نیست پس بشره شسته شده است و در نتیجه حدث هم رفع شده است.

ص: ۲۰۳

بنابراین علماء که این فتوا را داده اند یا به اصل مثبت توجه نداشت و یا استصحاب را از باب اماره حجت می دانستند.

طبق مبنای ما هم این اصل حجت نیست زیرا در اینجا کبرایی برای عدم حاجب نیست یعنی در شرع نیامده است که کل ما لم یکن فی البدن حاجبا فالبشره مغسوله.

مثال دوم: پدری است که مدتی است مسلمان شده است و دو پسر دارد که به تازگی یکی اول شعبان مسلمان شده است و دیگری اول رمضان. پدر فوت کرده است و دو فرزند او در تاریخ فوت پدر با هم اختلاف دارند یکی از پسرها می گوید پدرمان در نیمه ی شعبان فوت کرده است که هنوز پسر دیگر مسلمان نشده بود در نتیجه تمام ارث پدر به خودش که در شعبان مسلمان شده بود می رسد. پسر دیگر می گوید که پدرمان در نیمه ی رمضان فوت کرده است که هر دو مسلمان بودیم.

محقق در شرایع می فرماید ارث متعلق به هر دو می باشد بدلیل اصاله حیات المورِث الی اول رمضان. یعنی پدر که سابقا حیات داشت این حیات را تا اول ماه رمضان به دلیل استصحاب ابقاء می کنیم در نتیجه هر دو ارث می برند.

از زمان شیخ به بعد این مسئله مورد بحث قرار گرفته است که آیا این اصل مثبت هست یا نه. ما می گوئیم در کتاب و سنت احتمال دارد که موضوع یکی از این دو باشد:

موت المورِث متاخرا عن وارث مسلم اسلام الوارث فی حیاه المورِث

اگر بگوئیم که از شرع استفاده می شود که ارث در جایی ثابت است که موت مورِث (که پدر) است از وارث مسلم عقب تر باشد. در اینجا دو چیز داریم یکی وجدانی است و یکی بالاصل است. آنی که وجدانی است این است که می دانیم پسر دوم در اول رمضان مسلمان شده است. اصل هم این است که پدر زنده بوده است تا اول رمضان و بعد از رمضان فوت کرده است. این وجدان و این اصل که با هم جمع می شود موضوع برای ارث بردن را ثابت می کنند.

اگر موضوع چنین باشد این وجدان و اصل به تنهایی کافی نیستند بلکه باید در اصل تاخر فوت مورِث از اسلام وارث را هم ثابت کنیم یعنی وقتی استصحاب می گوید که مورِث تا اول رمضان زنده بوده است این استصحاب به تنهایی کافی نیست بلکه باید بگوید لازمه ی عقلی آن این است که پس مرگ پدر بعد از اول رمضان بوده است. به بیان دیگر ارث بردن فرزند از پدر بر تاخر موت پدر از اسلام پسر بار می شود نه بر زنده بودن پدر تا اول رمضان که با استصحاب ثابت می شود.

هذا کله در صورتی است که اولی موضوع باشد. اما اگر موضوع دومی باشد یعنی (اسلام الوارث فی حیاه المورِث)

شیخ انصاری و محقق نائینی می گویند اگر موضوع این باشد دیگر اصل ما مثبت نیست زیرا موضوع مرکب از دو چیز است که یکی را بالوجدان احراز کردیم و یکی را بالاصل. اما آنی که با وجدان ثابت شده است اسلام فرزند است که در اول ماه رمضان بوده است و آنی که با اصل ثابت می شود حیات مورِث است ولی این اصل در اینجا مثبت نیست (در موضوع اول می خواستیم تاخر موت مورِث را ثابت کنیم که تاخر از طریق اصل مثبت ثابت می شد ولی در اینجا فقط اسلام وارث را در زمان حیات مورث ثابت می کنیم و مستصحب ما بدون واسطه همان حیات مورِث است.)

ص: ۲۰۵

یلاحظ علیه: موضوع دوم هم مثبت است. زیرا وحدت حکم تابع وحدت موضوع است این دو امر (وجدان و اصل) باید با هم متحد بشوند تا ولد بتواند از پدرش ارث ببرد و صرف اینکه وجدان و اصل در زمان با هم یکی شده اند کافی نیست. یعنی باید ثابت کنیم که اسلام وارث با حیات مورِث مقرون بوده است. (در موضوع اول متاخرا را باید ثابت می کردیم و در این موضوع مقرونا را) این مقرون بودن حالت سابقه ندارد (واضح است که مقرون بودن اسلام ولد با حیات پدر حالت سابقه ندارد و زمانی نیست که در آن یقینا اسلام ولد و حیات پدر با هم جمع شده باشد که آن را در زمان شک بکشانیم) بنابراین اینکه اسلام ولد در زمان حیات پدر بوده است موضوع برای اثر شرعی نیست بلکه باید یک واسطه ی عقلی هم اضافه کنیم و بگوئیم پس اسلام زید و حیات ولد با هم مقرون بوده است وقتی چنین بگوئیم یک موضوع متحد درست کرده ایم که موضوع اثر شرعی است که همان ارث بردن است ولی مشکل آن این است که وجود این واسطه باعث می شود که اصل، مثبت شود و بی اثر.

مثال سوم: جانی بر مجنی علیه ضربه ای با چاقو وارد کرده است و مجنی علیه بعد از مدتی فوت کرده است. جانی مدعی است که مرگ مجنی علیه به سبب ضربه ی او نبوده است بلکه بر اثر عامل دیگری فوت کرده است ولی ولی مجنی علیه قائل است که علت فوت همان ضربه ی جانی بوده که موجب شده بعد از مدتی او از دنیا برود.

ص: ۲۰۶

محقق در شرایع قائل است که جانی ضامن است لاصاله عدم سبب آخر. یعنی اصل این است که برای مرگ سبب دیگری در کار نیست بلکه مرگ مجنی علیه بر اثر همان ضربه ی جانی بوده است.

نقول: این اصل مثبت است زیرا موضوع ضمان قتل است زیرا در قرآن حکم ضمان بر قتل بار شده است همان طور که می خوانیم: (فمن قتل مؤمنا خطا فتحریر رقبه...) و وقتی می گوئیم اصل عدم وجود سبب دیگری برای قتل است لازمه ی عقلی اش این است که پس جانی با چاقو او را کشته است و قاتل است وقتی قتل ثابت شد اثر شرعی که ضمان است بر آن بار می شود و واضح است که این اثر شرعی بر واسطه که ثبوت قتل است بار شده است نه بر مستحصب که عدم وجود سبب دیگر برای قتل می باشد.

مثال چهارم: کسی از دوستش عبایی را گرفته است و بعد آن عبا تلف شود. کیرنده ی عبا معتقد است که عبا را عاریه گرفته بود و در عاریه ضمانی نیست مگر در ذهب و فضه ولی دوستش قائل است که گرفتن عبا از باب استیلاء و غصب بوده است و در نتیجه او ضامن است.

علماء در ضمان به ادله ای تمسک کرده اند مثلا گفته اند که علی الید ما اخذت حتی تؤدی که جوابش این است که این از باب تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه است. یعنی هر کس هر چه گرفته است باید آن را ادا کند مگر در عاریه و ما شک داریم که این عاریه هست یا نه در اینجا نمی توانیم به عام تمسک کنیم و عدم عاریه بودن آن را ثابت کنیم.

گاهی به قاعده ی المقتضی و المانع تمسک کرده اند و می گویند ید مقتضی ضمان است و اصل عدم مانع است. در جواب آن گفته می شود که چنین قاعده ای در اصول وجود ندارد.

مرحوم میرزای نائینی می گوید این ضمان آور است زیرا ضمان دو جزء می خواهد: الاستیلاء و عدم الاذن. اما استیلاء در اینجا بالوجدان ثابت است و عدم الاذن هم با اصل ثابت می شود زیرا سابقا اذن نداده بود و الان شک داریم همان عدم اذن را استصحاب می کنیم.

یرد علی ما اوردناه علی السابق: ما در اینجا به وحدت موضوع احتیاج داریم نه به دو چیز که با هم از نظر زمانی یکی هستند. یعنی موضوع این است الاستیلاء المقارن بعدم الاذن که واضح است حالت سابقه ندارد.

از این رو این فرد مسلما ضامن است ولی نه به خاطر استصحاب بلکه به دلیل اینکه در فقه قاعده ای داریم به نام قاعده ی طبعیه یعنی هر چیز برای خودش یک طبع اولیه دارد و خلاف آن خلاف طبیعتش است.

مثلاـ کسی می خواهد موقوفه ای را بفروشد. علماء می گویند در آن اصاله الصحه جاری نیست زیرا طبع اولیه ی موقوفه حرمت است مگر اینکه مجوز آن ثابت شود.

هکذا زنی است که نمی دانم محرم است یا نامحرم. در اینجا نمی توانم به او نگاه کنم و حال آنکه شبهه ی موضوعیه است زیرا طبع اولیه در زن حرمت نظر است.

همچنین گوشتی در بیرون است و در سوق مسلمان هم نیست و نمی دانیم از ماکول اللحم است یا غیر آن. من می توانم آن را بخورم زیرا اصل اولیه در لحوم حرمت است.

ص: ۲۰۸

در ما نحن فیه هم طبع اولیه ی مال ضمانت و احترام است (حرمه ماله کحرمه دمه) و ما باید ثابت کنیم که این مال عاریه بوده است. فرد که می گوید این مال استیلاء شده است و به شکل غصبی از او گرفته شده است حق با اوست و باید ثابت شود که این مال عاریتی بوده است و الا طبع اولیه در آن ضمان می باشد.

ان شاء الله فردا مطابق کفایه مواردی را مطرح می کنیم که تصور شده اصل مثبت است ولی در واقع اصل مثبت نیست.

مواردی که توهم شده است اصل مثبت می باشد ۸۹/۰۹/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مواردی که توهم شده است اصل مثبت می باشد.

گفتیم که اصل مثبت حجت نیست ولی دو دسته از این اصل استثناء شده اند که عبارت بود از جایی که واسطه خفی باشد و یا بین مستصحب و امر عقلی واضح باشد. (این دو استثناء متصل است یعنی اصل مثبت هست و حجت نیست ولی در این دو مورد حجت است)

محقق خراسانی در تنبیه ثامن و تاسع چهار مورد را متذکر می شود که همه اصل مثبت نیستند ولی تصور شده است که اصل مثبت می باشند (در واقع استثناء در این چهار مورد منقطع است) محقق خراسانی سه مورد را در تنبیه ثامن ذکر کرده است و یک مورد را در تنبیه تاسع.

المورد الاول: استصحاب الفرد و ترتیب الاثر الکلی

یعنی می توانیم فرد را استصحاب کنیم و اثر کلی را بار نمائیم. مثلا مولی گفته است: اکرم انسانا و من نمی دانم زید زنده است یا نه. حیات او را استصحاب می کنم و آثار حیات انسان را بر او بار می کنم. در این حال من فرد را استصحاب کرده ام و از آن طرف موضوع اثر فرد نیست بلکه کلی است ولی با استصحاب فرد می توانم اثر کلی را بر همان فرد بار کنم.

ص: ۲۰۹

اصولیین در این مورد اختلاف کرده اند؛ بعضی می گویند این اصل مثبت است و بعضی مثبت بودن را نفی کرده اند ولی محقق خراسانی قائل به تفصیل شده است و در دو مورد آن را قبول کرده است و در یک مورد آن را رد نموده است. اما بیان ذلک:

کلی (یا عنوان) نسبت به فرد بر سه قسم است:

گاهی عنوان را از مقام ذات شیء بما هو هو انتزاع می کنیم مانند انسان که از مقام ذات انتزاع می شود که همان حیوان ناطق است. قهرا چنین چیزی یا باید از جنس انتزاع شود و یا از فصل و یا از هر دو. (حیوان را از جنس و ناطق را از فصل و انسان را از هر دو انتزاع می کنیم.) گاهی عنوان را از مقام ذات انتزاع نمی کنیم بلکه از پائین تر از ذات انتزاع می کنیم ولی در مقابل

آن در خـارج، ما به حـذاء نـدارد. ماننـد امکان یا ممکن که از حیوان ناطق انتزاع می شود. ممکن از مقام ذات انتزاع نمی شود زیرا اگر چنین ممکن یا می باید جنس باشد یا فصل و حال آنکه چنین نیست. ممکن را از پائین تر از مقام ذات انتزاع می کنیم ولی در هر حال ممکن در خارج ما به حـذاء نـدارد. (بر خلاف جنس و فصل که در خارج ما به حذاء دارد) ما ممکن و امکان را از این انتزاع می کنیم که می بینیم نسـبت ممکن به وجود و عـدم یکی است (در اصول به آن می گوینـد: الخارج المحمول یعنی الخـارج عن حقیقه الشـیء المحمول علی الشـیء نـام دیگر این قسم المحمول بالصـمیمه است.) محقق خراسانی برای این مورد به ملکیت، غصبیت، ولا‌یت و زوجیت مثـال می زنـد که از آنهـا مغصوب، ملـک، ولی و زوج انتزاع می شود که همه از شیء انتزاع می شونـد ولی ما به حـذاء در خارج نـدارد مثلا نمی توانیم بگوئیم مغصوب و ملک ما بحذاء ش این است. از مقام ذات انتزاع نمی شود ولی در خارج ما بحذاء دارد و باید در کنار ذات باید چیزی را ضمیمه کنیم. مثلا اگر بخواهیم اسود را از جسم انتزاع کنیم باید کنار جسم سوادی باشد تا بتوانیم اسود را انتزاع کنیم. (به این مورد می گویند المحمول بالضمیمه)

اذا علمت هـذا فاعلم که محقق خراسانی قائل است در دو مورد اول می توان فرد را استصحاب کرد و اثر کلی را بار کرد ولی در سومی نمی شود.

اما در اولی به دلیل اینکه فرد عین کلی است و زیـد و انسان عین هم هستند و تنها فرق آنها این است که زیـد علاوه بر حیوان ناطق که همان انسان است یکسری مشخصات و مصنفات فردی دارد. در این فرد اگر در لسان دلیل اثر مال کلی است ولی با استصحاب فرد می توان همان اثر را بر فرد هم بار کرد.

امـا در دومی هـم عینی در خـارج است که نمی دانم بـاقی است یـا نه مثلاـ نمی دانم زوج از دنیـا رفته است یـا نه در این حـال استصحاب حیات زید که فرد است می کنم و اثر زوج که کلی است را بار می کنم و یا عین خارجی را استصحاب می کنم و اثر ملک کلی را بار می کنم. صحت این استصحاب برای این است که این عناوین در خارج ما بحذاء ندارد و استصحاب فرد کانه عین همین عناوین کلیه است.

اما در سومی این استصحاب صحیح نیست و نمی شود جسم را استصحاب کرد و اثر اسود که چیز مباینی است را بار کرد. زیرا این عناوین در خارج ما بحـذاء دارد مثلا مولی فرموده است الاسود کـذا و کذا و ما نمی توانیم جسم را استصحاب کنیم و اثر اسود را بار کنیم.

تا اینجا بخش اول کلام صاحب کفایه است.

یلاحظ علیه: در مورد اول می گوئیم هم می توانیم فرد را استصحاب کنیم و هم کلی را مثلا زید در خانه بود و در نتیجه انسان هم در خـانه بود در اینجا هر دو را می توانیم به تنهایی استصحاب کنیم. حال چه احتیاجی داریم که فرد را استصحاب کنیم و اثر کلی را بر آن بار کنیم. وقتی به راحتی می توانیم خود کلی را استصحاب کنیم چه لزومی دارد که فرد را استصحاب کنیم و اثر کلی را بر آن بـار نمـائیم و این کـار هماننـد اکـل از قفـا است. در هر حـال این استصحاب فرد و بـار کردن اثر کلی مانعی ندارد.

امـا در مورد دوم هم همین بحث جاری است که هم می توانیم انسان را استصـحاب کنیم و اثر امکان و ممکن را بار کنیم زیرا امکان و ممکن در خارج ما بحذاء ندارد و این نوع استصحاب هم مانعی ندارد.

بـا این حـال ما در مثال هایی که محقق خراسانی زده است اشـکال داریم و می گوئیم خارج المحمول به چیزی می گوینـد که وضع الموضوع کافی در وضع المحمول باشد. گاهی به این ذاتی باب برهان می گویند مانند انسان که وضعش کافی در حمل امکـان و ممکن است و اربعه کـافی در وضع زوجیت است ولی در آن چهـار عنوان که محقق خراسانی فرموده است این چنین نیست مثلاـ مجرد وضع زیـد کـافی در عنوان ولی نیست و مجرد وضع جسم کـافی در عنوان ملکیت و غصـبیت نیست. (محقق خراسـانی تصور کرده است که خـارج المحمول چیزی است که در خـارج مـا بحـذاء نـدارد و از این رو آن چهـار مثال را زده است. ولی همان طور که گفتیم میزان در خارج المحمول این نیست.)

المورد الثانی: کفایه کون المنشا مجعولا

دومیـن مـورد کـه محقـق خراسـانی متـذکر اسـت و گفته است که اصـل مثبت نیست این است: لاـزم نیست که شـیء مجعـول بالاصاله باشد ولی اگر شیئی مجعول بالاصاله نیست ولی منشا انتزاعش مجعول است منتزع هم دارای اثر شرعی می باشد.

توضـیح ذلـک: گـاه عنـاوینی داریم ماننـد جزئیت، شـرطیت و مـانعیت که اینهـا خودشـان مجعول نیسـتند ولی منشا انتزاع آنها مجعول است مثلا پیامبر می فرماید: لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه که از آن مانعیت انتزاع می شود و یا می فرماید: لا صـلاه الا مع طهور که از آن شرطیت طهارت انتزاع می شود و یا لا صلاه الا بفاتحه الکتاب که از آن جزئیت انتزاع می شود.

ص: ۲۱۲

نتیجه اینکه می توانیم جزء را استصحاب کنیم و اثر جزئیت را بار کنیم و هکذا و این اصل مثبت به حساب نمی آید در نتیجه گفته نشود که جزئیت مجعول شرع نیست و قابل استصحاب نمی باشد و فقط به واسطه ی منشا انتزاعش ذو اثر شرعی می شود.

یلاحظ علیه: اگر خود جزئیت را استصحاب کنیم کلامی در آن نیست مثلا الان من فاقد الطهورین هستم و نه آب دارم و نه خاک (مثلا در زمین یخبندان هستم) و شک دارم آیا بقیه ی نماز بر من واجب است یا نه شرطیت طهارت را استصحاب می کنم در نتیجه نباید نماز بخوانم زیرا شرطیت در این حالت محفوظ است و شارع از این شرطیت دست بر نداشته است و من که نمی توانم این شرط را اتیان کنم اصل نماز از من ساقط می شود.

اگر محقق خراسانی این را بگوید کلامش صحیح است و در نتیجه هم می شود شرطیت را استصحاب کرد، هم جزئیت و هم مانعیت را.

ولی محقق خراسانی این را نمی گوید بلکه می گوید فرد و جزء و شرط و مانع را استصحاب می کنیم و اثر عنوان جزئیت، شرطیت و مانعیت را بار کنیم. در نتیجه می گوئیم که استصحاب فرد مثل فاتحه الکتاب و ما لا یؤکل لحمه فایده ای ندارد مگر اینکه بگوئیم طهارت را بما هو شرط استصحاب می کنیم که اگر چنین بگوئیم به همان استصحاب شرطیت بر می گردد. از این رو اصلا معقول نیست که انسان شرط و جزء را استصحاب کند.

ص: ۲۱۳

خلاصه اینکه استصحاب جزء بما هو هو اثر ندارد ولی استصحاب جزء بما انه جزء للمرکب این همان استصحاب جزئیت است.

المورد الثالث: نفی الحکم کنفس الحکم اثر شرعی

محقق خراسانی در این مورد در مقام این است که کلام شیخ در رسائل را رد کند. شیخ در رسائل می فرماید وجوب حکم است اما عدم الوجوب حکم نیست. هکذا ندب حکم است ولی عدم الندب حکم نیست زیرا وجودیات احکام هستند ولی نفی این احکام دیگر حکم شرعی نیستند از این رو او استصحاب عدم الحکم را باطل می داند و می گوید که اول حکم نیست و ثانیا اثرش نفی عقاب است و عقاب اثر عقلی است نه شرعی.

محقق خراسانی در این قسم در مقام رد کلام شیخ در رسائل است که ان شاء الله فردا آن را بررسی می کنیم.

مواردی که توهم شده است اثر مثبت می باشد ۸۹/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مواردی که توهم شده است اثر مثبت می باشد.

سخن در تنبیه هشتم و نهمی بود که صاحب کفایه مطرح کرده بود. محق خراسانی در این دو تنبیه چهار مورد را متذکر می شود که اصل مثبت نیستند ولی تصور شده است که اصل مثبت می باشند. دو مورد را در جلسه ی قبل مطرح کردیم.

در مورد سوم محقق خراسانی می گوید: فرق نمی کند که حکم وجودی باشد یا عدمی هر چیزی که اختیارش در دست شارع است، هم وجودش حکم است و عدمش.

محقق خراسانی با این کلام تصمیم دارد که کلام شیخ انصاری در رسائل را مورد تحلیل قرار دهد. شیخ در رسائل در مسئله ی می گوید بعضی برای برائت به استصحاب برائت تمسک کرده اند و گفته اند ما در زمان حضرت آدم به وجوب و یا حرمت محکوم نبودیم و الان هم نیستیم و عدم الحکم را استصحاب می کنیم.

ص: ۲۱۴

شیخ در مقام رد این افراد می فرماید وجوب حکم است اما عدم الوجوب حکم نیست. هکذا ندب حکم است ولی عدم الندب حکم نیست زیرا وجودیات احکام هستند ولی نفی این احکام دیگر حکم شرعی نیستند.

توضیح ذلک: شیخ انصاری در رد قائل به استصحاب برائت می گوید: شما برائت را استصحاب می کنیم یا آن را به لحاظ اثرش استصحاب می کنید. اگر خودش را استصحاب می کنید می گوئیم برائت خودش حکم نیست زیرا مستصحب یا باید حکم شرعی باشد و یا موضوع برای حکم شرعی و عدم الحکم که در برائت است (مانند عدم حرمت) خودش حکم نیست و اگر آن را استصحاب می کنید به خاطر اثرش یعنی می گوئید اثر عدم الحکم عدم العقاب است می گوئیم که این حکم عقلی است نه شرعی از این در هر دو صورت استصحاب برائت صحیح نیست.

محقق خراسانی در مقام این است که این استصحاب را تصحیح نماید و می فرماید: ما هر دو شقی را که شیخ متذکر شده است را جواب می دهیم. اما در شق اول که استصحاب خود برائت است می گوئیم هر چیزی که وجود و عدمش به دست شارع است هم وجودش و هم عدمش هر دو حکم است زیرا همین که شارع می توانست چیزی را ایجاب و یا تحریم کند ولی نکرد همان حکم است.

سپس اضافه می کند که ما شق دوم را انتخاب می کنیم که خود برائت موضوع حکم شرعی نیست ولی موضوع برای اثر شرعی است که همان قبح عقاب بلا بیان است اما با این بیان که اثر عقلی بر دو قسم است:

ص: ۲۱۵

یک اثر عقلی بر وجود واقعی شیء بار می شود. این اثر عقلی با استصحاب ثابت نمی شود. مثلا استصحاب حیات زید نبات لحیه را ثابت نمی کند زیرا نبات لحیه اثر وجود واقعی جوان است نه وجود استصحابی. مثلا اگر ما صد بار آتش را استصحاب کنیم آتش پخته نمی شود زیرا پخته شدن اثر وجودی آتش است نه وجود تنزیلی آتش. نوع دیگر اثر عقلی آن است که هم بر وجود واقعی بار می شود و هم بر وجود ظاهری و به بیان دیگر هم بر موضوع واقعی بار می شود و هم بر موضوع ظاهری. در این فرض اثر عقلی بار می شود مانند عدم الحکم که لازم نیست واقعا حکمی نباشد تا قبح عقاب بلا بیان بار شود. بله حکم چه در واقع نباشد و چه در ظاهر نباشد در هر دو حال قبح عقاب بلا بیان بار می شود یعنی حتی اگر حکم در واقع باشد ولی در ظاهر و در دسترس من نباشد باز حکم عقاب بلا بیان بار می شود. در این حال عدم وجوب دعا عند رؤیه الهلال را استصحاب می کنیم و اثرش قبح عقاب بلا بیان است.

خلاصه اینکه مثبت آن است که اثری را بار کنیم که موضوعش وجود واقعی باشد اما چیزی که هم بر موضوع ظاهری بار می شود و هم موضوع واقعی (مانند عدم البیان که اثرش قبح عقاب بلا بیان است) را می توان استصحاب کرد و اثرش که همان قبح عقاب است را بیان کرد. این اصل مثبت نیست هرچند تصور شده است که اصل مثبت می باشد.

ص: ۲۱۶

الرابع: محقق خراسانی این قسم را در التاسع مطرح می کند و در این قسم می خواهد آنچه را که در آخر الثالث گفتیم شرح دهد. در آنجا گفتیم که بعضی از آثار عقلیه بار است بر موضوعی که اعم از ظاهر و واقع است (مثل قبح العقاب که بار است بر عدم بیان واقعی و ظاهری)

محقق خراسانی می فرماید: و اعلم ان آثار العقلیه علی قسمین. اگر اثر عقلی بر موضوع واقعی بار می شود واضح است که آن اثر با استصحاب ثابت نمی شود ولی در شرع آثاری داریم که هم بر واقع بار است و هم بر ظاهر در اینجا می توان آن اثر عقلی را با استصحاب بار کرد.

مثال اول: مولی فرموده است صل فی طاهر یعنی در لباس پاک نماز بخوان (این کبری است) حال عبای من سابقا پاک بود و به حکم استصحاب می گویم الان هم پاک است (این صغری است) بنابراین هذا بحکم الاستصحاب طاهر و قال الامام صل فی طاهر پس من می توانم در این لباس نماز بخوانم.

استصحاب در صل فی طاهر حکومت دارد یعنی موضوع را توسعه می دهد به این معنا که مولی گفته است در لباس پاک نماز بخوان و اگر استصحاب نبود می بایست در جامه ای نماز بخوانم که یقینا و واقعا طاهر باشد ولی استصحاب که توسط همان شارع تشریع شده است این دلیل اجتهادی را توسعه دارد و گفت صل فی الطاهر اعم من ان یکون طاهرا فی الواقع او طاهرا فی الظاهر. حال من در این لباس مستصحب الطهاره نماز خواندم در اینجا می گویم این لباس من واجد شرط است واقعا (بله طهارت این لباس ظاهری است ولی چون شرط اعم است از اینکه ظاهری باشد یا واقعا در حقیقت این لباس من واجد شرط واقعی است به عبارت دیگر شرط واقعی این بود که لباس هم می تواند واقعا طاهر باشد هم ظاهرا از این رو این لباس که ظاهرا طاهر است در بردارنده ی شرط واقعی است.) حال که من با این لباس نماز خواندم بر آن اثر عقلی بار است که همان اجزاء می باشد. گفته نشود که اجزاء امر عقلی است و استصحاب امر عقلی را ثابت نمی کند زیرا در جواب می گوئیم این اثر عقلی بار است بر اعم از موضوع واقعی و ظاهری (ولی اگر فقط بر موضوع واقعی بار بود توسط استصحاب ثابت نمی شد همان طور که استصحاب آتش موجب پخته شدن غذا نمی شود)

ص: ۲۱۷

مثال دوم: عقل می گوید: یجب الموافقه القطعیه و تحرم المخالفه القطعیه للاحکام الشرعیه. موضوع این حکم اعم است و هم احکام واقعیه را می گیرد و هم احکام ظاهریه را یعنی حتی در احکام ظاهریه هم نباید مخالفت قطعیه در آن صورت گیرد. مثلاـ مایعی قبلا خمر بود و الان ممکن است واقعا آب باشد ولی من خمر را استصحاب کرد و الان حرمت مخالفت دارد و یا مثلاـ شیئی در زمان حضور امام واجب بوده و الان که زمان غیبت است ممکن است واقعا حرام باشد ولی من همان وجوب را استصحاب کردم در اینجا هم مخالفت آن حرام است و باید موافقت قطعیه در آن حاصل شود. حال با استصحاب حرمت و یا وجوب اثر عقلی آن نیز بار می شود که عبارت است از حرمت مخالفت قطعیه و وجوب مواقعت قطعیه. در اینجا نمی توان گفت که این از احکام عقلیه است و این احکام با استصحاب ثابت نمی شود که ما همان جواب قبل را تکرار می کنیم و آن اینکه موضوع در اینجا اعم از واقعی و ظاهری است (ولی اگر صرفا واقعی بود این اثر عقلی بار نمی شد)

مثال سوم: همان است که در استصحاب برائت خواندیم.

التنبیه الحادی عشر: گاهی اثر بر حدوث بار نمی شود ولی بر بقاء بار می شود. از این رو می گوئیم در استصحاب لازم نیست که اثر بر حدوث و بقاء باشد و اگر بر بقاء هم بار شود باز استصحاب جاری است زیرا در استصحاب همین کافی است که اجرای آن و لا تنقض الیقین لغو نباشد.

ص: ۲۱۸

مثال برای استصحاب حکمی: مثلا استصحاب برائت ازلیه به این بیان که زمان حضرت آدم و یا قبل از بعثت پیامبر شرب تتن حرام نبود. این استصحاب حدوثا بی اثر است زیرا در زمان بعثت ارتباطی به ما ندارد ولی در بقاء که زمان ما را شامل می شود ذو اثر است و استصحاب جاری است.

مثال برای استصحاب موضوعی: مثلا زید که پدر بود فرزندی داشت به نام عمرو. عمرو در زمان حیات پدر ناپدید شد و پدر هم دق کرد و مرد. در این حال برای مسئله ی ارث حیات عمرو را استصحاب می کنیم. این استصحاب حدوثا بی اثر بود زیرا هنوز پدر فوت نکرده بود تا با مسئله ی ارث درگیر شویم ول در بقاء و زمانی که زید فوت کرده است ذو اثر است.

تا اتمام تنبیهات چهار تنبیه دیگر باقی مانده است که دو تای آنها مفصل است که عبارت است از تاخر حادث و استصحاب حکم مخصص اگر تا قبل از محرم این دو را شروع کنیم به پایان نمی رسانیم از این رو تنبیه سیزدهم و پازدهم را مطرح می کنیم که بحث زیادی ندارد و ان شاء الله تنبیه دوازده و چهارده (طبق کفایه) را بعد از محرم می خوانیم.

استصحاب در مسائل عقیدتی ۸۹/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در مسائل عقیدتی

همان طور که گفتیم تا اتمام تنبیهات چهار تنبیه دیگر باقی مانده است که دو تای آنها مفصل است که عبارت است از استصحاب تاخر حادث و استصحاب حکم مخصص اگر تا قبل از محرم این دو را شروع کنیم به پایان نمی رسانیم از این رو تنبیه سیزدهم و پازدهم را مطرح می کنیم که بحث زیادی ندارد و ان شاء الله تنبیه دوازده و چهارده (طبق کفایه) را بعد از محرم می خوانیم.

ص: ۲۱۹

التنبیه الثالث عشر: استصحاب در مسائل عقیدتی و اصول دینی

بحث در این است که آیا مسائل عقیدتی می تواند مورد استصحاب قرار گیرد یا نه. مثلا ما عقیده داشتیم که حضرت موسی و یا عیسی نبی بودند. بعد از آمدن پیغمبری که مدتی نبوت است و همان پیغمبر خاتم است، مسیحی می گوید که من شک دارم آیا نبوت حضرت مسیح منسوخ شده است یا نه در این حال نبوت ایشان را استصحاب کند.

سؤال: فرق این تنبیه با تنبیه با استصحاب احکام شرایع قبل چیست که مثلا چیزی در آئین مسیح حلال بود و یا ضمان ما لم یجب در آئین حضرت یوسف جایز بود و ما همان را در شریع پیامبر استصحاب کنیم فرق آن با این تنبیه چیست؟

نقول: ما در این فصل فقط مسائل عقیدتی را استصحاب می کنیم.

برای شروع این بحث سه مقدمه را مطرح می کنیم:

المقدمه الاولی: یشترط فی صحه الاستصحاب ان یکون المستصحب اما ان یکون حکما شرعیا او موضوعا لاثر شرعی. یعنی گاه مستصحب ما حکم شرعی است مانند وجوب نماز جمعه در زمان غیبت و گاه مستحصب موضوع است و این خود بر دو نوع است: گاه موضوع خارجی است مثلاـ زید قبلا زنده بود و الان هم هست در نتیجه نمی توانیم اموالش را تقسیم کنیم و همسرش حق ندارد ازدواج کند. همچنین گاه موضوع ما لغوی است مثلا در زمان رسول خدا یا در زمانی در معنای خاصی ظهور داشت و الان شک داریم که آن ظهور را از دست داده است یا نه که همان ظهور را استصحاب می کنیم. مثلا دابه قبل از زمان پیغمبر ظهور در فرس داشت و نمی دانیم که در زمان رسول خدا تغییر یافت یا نه که همان ظهور در آن معنا را استصحاب می کنیم.

ص: ۲۲۰

با این مقدمه می گوییم: یشترط فی صحه الاستصحاب ان یکون المستصحب اما ان یکون حکما شرعیا او موضوعا لاثر شرعی او موضوعا لغویا

المقدمه الثانیه: ما هی النسبه بین الیقین و الایمان

در این مقدمه بررسی می کنیم که فرق یقین با ایمان چیست. اگر بگوئیم ایمان عبارت است از عقد القلب عن قطع و یقین در این حال ایمان دقیقا همانند یقین می شود و نسبت بین ایمان و یقین تساوی می شود. (همانند انسان و بشر)

ولی آنی که از آیات استفاده می شود این است که نسبت بین ایمان و یقین عموم و خصوص من وجه است.

توضیح ذلک: گاه یقین هست ولی ایمان که همان تسلیم قلبی است وجود ندارد. مثلا فراعنه به نبوت موسی یقین داشتند ولی به آن ایمان نداشته و نسبت به آن تسلیم نمی شدند همانطور که در قرآن آمده است: (وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُفْسِدِين) (نمل / ۱۴) یعنی یقین داشتند که موسی از طرف خداست ولی آن را انکار می کردند و به آن ایمان نداشتند. هکذا در میان ما هم بعضی این گونه هستند مثلا به کسی می گویند که امشب پیش مرده ای بخواب. او یقین دارد که این مرده کاره ای نیست ولی ایمان ندارد و از این رو می ترسد.

گاهی هم ایمان هست ولی یقین وجود ندارد. در قرآن آمده است که گروهی از کفار قریش نزد احبار مدینه آمدند و گفتند ما امی هستیم و از انبیاء و نبوت خبر نداریم. این کسی که در قریش ظهور پیدا کرده است و ادعای نبوت می کند آیا راست می گوید یا نه. احبار گفتند: راه شما که بت پرستی است بهتر از راه این مرد قرشی است که همان توحید می باشد. علمای یهود وقتی به این داستان بر می خورند می گویند علمای یهود در آن زمان شرک را بر توحید ترجیح دادند. در آیه ی ۵۱ سوره ی نساء می خوانیم: (أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ أُوتُوا نَصيباً مِنَ الْكِتابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ يَقُولُونَ لِلَّذينَ كَفَرُوا هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذينَ آمَنُوا سَبيلاً) این افراد به جبت و طاغوت که همان بت است ایمان دارند ولی یقین دارند که این ایمان غلط است و یقین دارند که حق با پیامبر است ولی با این وضع به مشرکان می گویند که راه شما که همان بت پرستی است بهتر از راه کسانی است که ایمان به خدا و رسول آورده اند.گاهی هم، ایمان با یقین با هم جمع می شوند مانند مؤمنان راسخ.

ص: ۲۲۱

المقدمه الثالثه: مربوط به این است که چرا این مسئله وارد علم اصول شده است.

سید محمد باقر قزوینی (که در سال هزار و دویست و خوردی زندگی می کرد) از نجف به کربلا می رفت. او به راهی رسید به نام ذی الکفل در آنجا کمی استراحت کرد و در آنجا یک یهودی با او ملاقات کرد و گفت شما به لا تنقض الیقین بالشک اعتقاد داریم و من هم به دین حضرت عیسی اعتقاد دارم و الان شک دارم که نقض شده است یا نه در نتیجه همان یقین را استصحاب می کنم. شیخ انصاری به همین سبب این مسئله را در علم اصول وارد کرده است.

اذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فنقول: محقق خراسانی در این مورد تحقیقی دارد و کلام ایشان بر سه محور خلاصه می شود:

المحور الاول: آیا جایز است که مسائل عقیدتی را استصحاب کنیم یا نه.

المحور الثانی: آیا می توان نبوت را استصحاب کرد یا نه.

المحور الثالث: آیا اگر نبوت حضرت مسیح را استصحاب کنیم بهره ای می بریم یا نه.

اما المحور الاول: فی استصحاب مسائل العقیدتی

محقق خراسانی قائل است مسائل عقیدتی بر دو قسم است.

قسم اول: در بعضی از مسائل عقیدتی ایمان کافی است هرچند یقین نباشد.

مثلا- استصحاب موضوع: (این مثال را محقق خراسانی در کفایه زده است) یقین داشتم بر اینکه اعتقاد به تفصیل امور قیامت لازم است و باید به تفصیل بدانم اعراف چیست، میزان و کتاب و صراط و سایر چیزها چیست. بعد از مدتی شک کردم که آیا یقین به تفاصیل امور قیامت لازم است یا اینکه اگر اجمالا بگویم انا مؤمن بما جاء بما قاله النبی فی القیامه کافی است. محقق خراسانی قائل است که در اینجا باید استصحاب کنم و به تفصیل آن مسائل را یاد بگیرم.

مثال استصحاب حکم: سابقا یقین داشتم باید نسبت به احکام موافقیت التزامیه داشته باشم و الان شک دارم. (موافقیت التزامیه این است که باید قلبا دل ببندم که مثلا سرقت حرام است و یا متعه حلال می باشد) حال اگر الان شک کردم که شاید علاوه بر آن یقین لازم باشد و صرف ایمان کافی نباشد. همان موافقت التزامیه را استصحاب می کنم و می گویم که یقین لازم نیست.

ان قلت: گفتیم که استصحاب از اصول عملیه است ولی این استصحاب مربوط به امور جوانحی است.

قلنا: اگر گفتیم استصحاب از اصول عملیه است این در مقابل امارات است یعنی استصحاب چیزی است که در مقام شک به کار می آید نه اینکه حتما باید در آن جوارح وجود داشته باشد.

قسم دوم: دسته ی دیگر مسائلی است که ایمان و صرف تسلیم کافی نیست بلکه باید به آنها یقین پیدا کرد. همانند ایمان به امام زمان که من مات و لم یؤمن امام زمانه مات میته جاهلیه و یا آنگونه که اهل سنت می گویند من مات و لم یکن فی عنقه بیعه امام فقد مات میته جاهلیه

حال که نمی دانم امام مثلا زنده است یا نه مثلا در زمان امام صادق نمی دانم که حضرت همچنان در قید حیات است یا نه نمی تواند حیات ایشان را استصحاب کنم. باید به تفصیل بدانم که الان بیعت کدام امام بر گردن من است. از این رو وقتی کسانی که در قم یا ری بودند و حادثه ای از طرف امام برایشان مطرح می شد جمعی به سمت مدینه می رفتند تا امام بعدی را بشناسند. مثلا وقتی خبر شهادت امام صادق منتشر شد زراره جمعی را از کوفه به مدینه فرستاد تا امام بعد از امام کاظم به مردم معرفی شود.

ص: ۲۲۳

با این بیان محقق خراسانی این مسئله را فیصله داد و با این دو تقسیمی که بیان کرد این مسئله را به خوبی مطرح نمود.

نقول: ما تا به حال نتوانستیم بین ایمان و یقین این فاصله و تفاوت را قائل شویم و بگوئیم ایمان اعم از یقین است. به نظر ما ایمان و یقین یکی است و ایمان همان عقد القلب قطعی است.

آیه ای که به آن تمسک کردند (آیه ی جبت و طاغوت) را می توان جواب داد و آن اینکه مراد به ایمان یعنی یتظاهرون بالایمان یعنی آنها در ظاهر می گویند بله این بت ها بهتر از توحید است و الا آنها می دانستند که بت پرستی بهتر نیست.

بنابراین دو قسمی که محقق خراسانی مطرح کرده است صحیح نیست و فقط یک قسم است. ما این مسئله را در بحث لزوم موافقت التزامیه این مسئله را مطرح کردیم.

ان شاء الله فردا به محور دوم و سوم می پردازیم.

استصحاب در مسائل عقیدتی ۸۹/۰۹/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب در مسائل عقیدتی

بحث در استصحاب مسائل عقیدتی است. گفتیم که بحث در این تنبیه در سه محور انجام می شود:

المحور الاول: آیا جایز است که مسائل عقیدتی را استصحاب کنیم یا نه.

المحور الثانی: آیا می توان نبوت را استصحاب کرد یا نه.

المحور الثالث: آیا اگر یک فرد کتابی بخواهد نبوت حضرت مسیح را استصحاب کند آیا از آن بهره ای می برید یا نه.

در جلسه ی قبل محور اول را مطرح کردیم و در جریان استصحاب در مسائل عقیدتی قائل به تفصیل شدیم و گفتیم مسائل عقیدتی بر دو قسم است: گاه مسائلی است که در آن یقین شرط نیست بلکه در آنها ایمان شرط است (ایمان به معنای عقد القلب یعنی اگر یقین هم نداشته باشیم ولی به آنها اعتقاد قلبی داشته باشیم) محقق خراسانی در این مسائل که جنبه ی عقد القلبی دارد قائل است که استصحاب هم حکما و هم موضوعا جاری است اما در مسائلی عقیدتی که در آنها یقین معتبر است استصحاب حکما جاری است ولی موضوعا جاری نمی باشد.

ص: ۲۲۴

اما در دو تای اول یعنی در جایی که فقط عقد القلب کافی است واضح است که استصحاب حکمی و موضوعی جاری است زیرا یقین در آن معتبر نیست و فقط عقد القلب معتبر است.

(البته موردی نمی توان پیدا کرد که عقد القلب کافی باشد و در این حال شک در حکم یا موضوع باشد و مثال هایی که تا به حال مطرح کرده ایم همه از باب مثال است مثلا شک در حکم مانند این است که سابقا متعه حلال بود و الان شک داریم و یا مثلا شک در موضوع مانند اینکه نکیر و منکر از ما سؤال می کنند یا نه که در هیچ کدام از آنها شک نداریم.)

اما در جایی که یقین مدخلیت داشته باشد در آنجا استصحاب حکمی را می توان استصحاب کرد مثلا سابقا یقین داشتم که تحصیل یقین در معارف لازم است و الان شک دارم که آیا باز تحصیل یقین لازم است یا نه. همان یقین را استصحاب می کنم و این استصحاب به تحصیل یقین کمک می کند.

اما در این حال استصحاب موضوعی جاری نیست مثلا در جایی که امام سابقا زنده بود و الان که شک داریم نمی توانم استصحاب کنم زیرا معرفت امام باید یقینی باشد.

المحور الثانی: آیا می توان نبوت را استصحاب کرد یا نه.

محقق خراسانی می فرماید: ابتدا باید نبوت را معنا کنیم زیرا نبوت دو معنا دارد:

معنای اول: نفس انسانی از نظر کمال به جایی برسد که قابلیت نزول وحی را داشته باشد. اگر معنای نبوت این باشد این را نمی شود استصحاب کرد زیرا شک نداریم زیرا وقتی نبی به این مقام برسد و بتواند حجب را پاره کند و از عالم بالا معارف را دریافت کند دیگر از آن مقام تنزل پیدا نمی کند و همواره با آن معارف همراه خواهد بود از این رو نبوت پیامبر سابق به قوت خود باقی است و حتی با ترک اولی هم از بین نمی رود. بله اینکه ما باید از آنها تبعیت کنیم یا نه بحث دیگری است و از این رو می گوئیم: (لا نفرق بین احد من رسله)

حتی اگر شک کنیم که نبی از آن مقام پائین آمده است یا نه (مثلا شک کنیم آیا با ترک اولی از آن مقام پائین آمد یا نه) در این صورت هم نمی توانیم استصحاب کنیم زیرا اثری شرعی بر آن مترتب نمی شود.

یلاحظ علیه:

معنای دوم: نبوت همانند ولایت و وکالت مقام مجعول است. همان طور که امامت هم قابل جعل است (وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً) اگر چنین باشد قابل استصحاب هست زیرا این حالت امری مجعول است و دیگر امر تکوینی نیست و ممکن است یک نفر مسیحی این را استصحاب کند.

ولی اگر این استصحاب را جاری کند به او می گوئیم استصحاب کردن باید دلیلی داشته باشد اگر استصحاب یک دلیل عقلی داشته باشد و از مستقلات عقلیه باشد فبها ولی استصحاب از مستقلات عقلیه نیست بلکه دلیل شرعی دارد. از این رو از او می پرسیم لا تنقض را از کجا گرفته است که مطابق آن استصحاب می کند اگر بگوید از شریعت مسیح گرفته ام می گوئیم این دور است زیرا در نبوت جعل شده برای حضرت مسیح شک دارید و در نتیجه در احکام آن هم شک دارید بنابراین در خود لا تنقض که یکی از آن احکام است هم شک دارید. در نتیجه صحت نبوت بستگی دارد به لا تنقض و لا تنقض هم بستگی دارد به نبوت و اگر آن را از دین پیغمبر اسلام می گیرد خلف است زیرا در این صورت باید دین پیامبر اسلام را قبول کنید که در نتیجه یعنی دین مسیح را قبول ندارید از این رو وجهی برای استصحاب باقی نمی ماند.

ص: ۲۲۶

تم کلام صاحب الکفایه

یلاحظ علیه: آنجا که محقق خراسانی فرمود: اگر نبوت آن مقام شامخ باشد که قابلیت دریافت است، کلام درستی است ولی بعد که فرمود اگر کسی در آن شک کرد استصحاب جاری نیست زیرا هم امری است تکوینی و هم اثر مهمی ندارد.

نقول که ما هر دو را قبول نداریم. اما اگر امر تکوینی باشد باز قابل استصحاب است زیرا مستصحب گاه امر تکوینی است مانند استصحاب حیات زید، بقاء خانه و امثال آن. تکوینی بودن مانع نیست، بله اگر تکوینی باشد و اثر شرعی نداشته باشد استصحاب نمی شود.

بعد که فرمود اثر مهم و شرعی ندارد می گوئیم: عقد القلب، وجوب موافقت و حرمت مخالفت همه از اثرات مهمی است که بر استصحاب بار می شود.

ان قلت: اینها آثار عقلی هستند و با استصحاب آثار عقلی ثابت نمی شود.

قلت: قبلا- بحثی گفتیم که مواردی را اصل مثبت شمردند و حال آنکه اصل مثبت نیست یکی از آنها لازم مطلق است یعنی چیزهایی که هم حکم واقعی دارد و هم ظاهری، آثار عقلی آنها بار می شود و گفتیم مثلا اگر کسی نجاست را استصحاب کند حتما باید موافقت کند زیرا این آثار عقلی اعم از وجود ظاهری است و واقعی.

نقول: در این صورت هم نباید استصحاب کنیم زیرا استصحاب در مقام شک جاری می شود و ما باید قبل از استصحاب فحص کنیم و بفهمیم آیا نبوت مسیح باقی است یا نه.

بله شق سوم فرمایش محقق خراسانی صحیح است زیرا در نبوت مجعوله هنگامی استصحاب جاری می شود که دلیلی بر آن باشد و اگر این دلیل از شریعت موسی باشد دور است و اگر از شریعت رسول الله باشد خلف است.

ص: ۲۲۷

نضیف: بله احکام سابق را می توان استصحاب کرد و ما هم که مسلمان هستیم اگر در شریعت ما ناسخی نباشد می توانیم احکام شریعت سابقه را استصحاب کنیم.

المحور الثالث: آیا اگر یک فرد کتابی بخواهد نبوت حضرت مسیح را استصحاب کند آیا از آن بهره ای می برید یا نه.

این استصحاب هم از باب الزام کردن ما مورد بررسی قرار می گیرد و هم از باب اقناع خود کتابی.

اما اگر بخواهد با اجرای استصحاب ما را به پذیرفتن شریعت مسیح الزام کند می گوییم این کار نشدنی است زیرا هنگامی ما به استصحاب رو می آوریم که یقین سابق و شک لاحق در کار باشد و حال آنکه ما یقین داریم احکام مسیح بعد از نبوت پیامبر اسلام منسوخ شده است. لعل جوابی که امام رضا علیه السلام به جاثلیق گفته است همین باشد که فرموده است ما به آن مسیحی ایمان داریم که قرآن از آن خبر داده است آنجا که فرموده است: (وَ إِذْ قالَ عیسَی ابْنُ مَرْیَمَ یا بَنی إِسْرائیلَ إِنِّی رَسُولُ اللَّهِ إِلَیْکُمْ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْراهِ وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ یَأْتی مِنْ بَعْدِی اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جاءَهُمْ بِالْبَیِّناتِ قالُوا هذا سِحْرٌ مُبینٌ) (صف / ۶) یعنی ما به مسیحی اعتقاد داریم که به پیامبر بعد از خودش بشارت داده است.

اگر استصحاب کتابی از باب اقناع باشد چند اشکال دارد:

اولا: شرط عمل به استصحاب فحص است و نمی توان به صرف شک استصحاب کرد.

ثانیا: همان مشکل قبلی که در بحث دور و خلف مطرح کردیم اینجا هم جاری می شود. زیرا استصحاب از مستقلات عقلیه نیست بلکه باید از شریعتی گرفته شود حال اگر از شریعت مسیح گرفته شود دور است و اگر از شریعت رسول الله گرفته شود خلف است.

ثالثا: در مقام شک باید احتیاط کرد و بین شریعت حضرت مسیح و پیامبر اسلام جمع کرد (البته اگر مستلزم عسر و حرج نباشد) نه اینکه استصحاب جاری کند.

بله اگر کسی استصحاب را از باب ظن حجت بداند بحث دیگری است ولی ما آن را از باب استصحاب حجت نمی دانیم.

ان شاء الله فردا به سراغ تنبیه پانزدهم می رویم.

مراد از شک در ادله ی استصحاب ۸۹/۰۹/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از شک در ادله ی استصحاب

تنبیه پانزدهم: حالاتی که انسان نسبت به یک شیء پیدا می کند بر اساس نقل بعضی از ادباء مانند مفردات راغب چهار حالت است. گاه انسان به شیئی مانند آمدن زید یقین دارد، گاه ظن دارد، (یقین صد در صد است ولی ظن ترجیح یک طرف بر دیگری می باشد) گاه متساوی الحالات است که همان شک می باشد و گاه وهم است که نقطه ی مقابل ظن است که همان طرف که مرجوح است می باشد.)

این اصطلاحات در علم منطق به این گونه معنا می شوند ولی وقتی به قرآن مراجعه می کنیم می بینیم که شک به معنای تساوی حالات نیست بلکه به احتمال خلاف اطلاق می شود. بنابراین این شک هم با ظن می سازد و هم با شک و هم با وهم زیرا در هر سه مورد احتمال خلاف وجود دارد. مثلا در آیه ی ۹۴ سوره ی یونس می خوانیم: (فَإِنْ کُنْتَ فی شَکٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَیْکَ فَسْئَلِ الَّذینَ یَقْرَؤُنَ الْکِتابَ مِنْ قَبْلِک) و واضح است که مردم نسبت به قرآن گاه ظن داشتند (یعنی مثلا هفتاد درصد خیال می کردند که قرآن صحیح است) بعضی شاک بودند و بعضی کمتر از پنجاه درصد که همان وهم است به صحت قرآن ایمان داشتند.

ص: ۲۲۹

همچنین در آیه ی دیگر می خوانیم: (قالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِی اللَّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْض)اذا علمت هذه المقدمه ی نقول: مراد از شک در روایات استصحاب آنجا که می خوانیم لا تنقض الیقین بالشک چیست؟ آیا مراد از شک همان شک منطقی است یا مراد از آن احتمال خلاف است؟

تظهر الثمره: اگر مراد از شک، شک منطقی باشد، دایره ی استصحاب مضیق می شود ولی اگر مراد از شک، شک قرآن باشد هر موردی که یقین به خلاف نباشد در دایره ی استصحاب قرار می گیرد.

شیخ انصاری قائل است: مراد از شک در روایات لا تنقض شک قرآنی است نه شک منطقی.

دلیل شیخ: اگر خود روایات استصحاب را مطالعه کنیم متوجه می شویم که مراد از شک قرآنی است:

شاهد اول: در صحیحه ی اول زراره آنجا که او سؤال کرده بود که فرد در حالت خواب است و نمی داند خوابیده است بعد اضافه می کند (فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْ ءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ) که آیا این دلیل می شود که او خوابیده است؟ که حضرت می فرماید: خیر.

از این روایت استفاده می شود که خواب بودن فرد مظنون است زیرا اگر در کنارش حرکتی انجام دهیم و او متوجه نشود می گوئیم به احتمال قوی او خوابیده است.

شاهد دوم: (قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِي ءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّن) امام در جواب زراره در همان حدیث می فرماید که مجرد ظن به خواب بودن کافی است و باید یقین پیدا کند که خوابیده است.

ص: ۲۳۰

شاهد سوم: (وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ) در اينجا حضرت نفرمود ينقضه بظن آخر. بنابراين مادامى كه يقين به خلاف پيدا نشده است بايد حالت سابقه را اخذ كنيم حتى اگر ظن به خلاف آن داشته باشيم.شاهد چهارم: زراره مى پرسد كه فرد خون دماغ شده است و آن را شسته و وارد نماز شده است و در اثناء خون را در لباس خود مى بيند و نمى داند از اول بوده است يا وسط نماز بر لباس او ريخته شده باشد كه حضرت مى فرمايد: (لِأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْ ءٌ أُوقِعَ عَلَيْكَ) در اينجا نيز فرد ظن دارد كه اين خون از اول بر لباسش بوده است ولى حضرت مى فرمايد همين كه يقين ندارى از اول بر لباست بوده است كافى است و مى توانى استصحاب كنى.

شاهد پنجم: (الْيَقِينُ لَا يَدْخُلُ فِيهِ الشَّكُّ صُمْ لِلرُّؤْيَهِ وَ أَفْطِرْ لِلرُّؤْيَهِ) در اينجا هم امام تاكيد مى كند كه يقين به رمضان و يقين به شوال موجب اجراى حكم روزه است و اگر يقين نباشد حكمى مترتب نمى شود چه وهم باشد چه شك و چه ظن.دليل حضرت امام رحمه الله: امام غير از دليل شيخ دليل ديگرى هم آورده است تا ثابت كند مراد از شك، شك منطقى نيست و آن اينكه زراره كه يقين داشت لباسش پاك است آيا يقينش از اينجا حاصل شده بود كه خودش لباس را در آب فرات شسته بود و يا اينكه همسرش آن را شسته بود و گفته بود كه لباس پاك است و يا با آبى كه زراره وضو مى گرفت آيا يقين داشت كه آن آب پاك است؟ (مخصوصا كه آب در آن روزها معمولا قليل بود) واضح است كه در همه ى اين موارد يقين منطقى كه همان علم صد در صد است وجود نداشته است بلكه در اين موارد يقين داشتن به معناى حجت داشتن است يعنى حجت شرعى بر پاك بودن اقامه شده بود بنابراين شك يعنى عدم حجت. بنابراين روايات استصحاب مى گويد كه حجت را با لا حجت نشكنيد و واضح است كه ظن به حالت سابقه كه مى خواهد جلوى استصحاب را بگيرد آيا حجت است يا نه؟ اگر حجت باشد (مانند خبر واحد و يا بينه) مى تواند حجت قبلى كه يقين بود را از بين ببرد و الا نمى تواند.

ص: ۲۳۱

فرق دلیل امام با شیخ در این است که شیخ در خود شک تصرف کرد و گفت که مراد از شک، شک منطقی نیست ولی امام در یقین تصرف کرد و آن را معنا نمود و گفت که مراد از یقین همان حجت است.

خلاصه اینکه امام می فرماید یقین در لسان روایات اعم از یقین منطقی است و هم یقین منطقی را شامل می شود و هم مواردی که حجت است.

بقیت کلیمه: شیخ در آخر بحثش دو دلیل دیگر می آورد که محقق خراسانی آن دو را رد می کند.

دلیل اول شیخ: اجماع داریم استصحاب مطلقا حجت چه شک به نقض حالت سابقه داشته باشیم و چه ظن به آن.

محقق خراسانی اشکال کرده است که این اجماع ها که مربوط به چند قرن اخیر است حجت نیست (زیرا استدلال به اخبار استصحاب از زمان پدر شیخ بهایی که حدود چهارصد سال پیش است شروع شده است) این اجماع ها مدرکی است و حجت نیست و بر اثر مراجعه به روایات استصحاب استنباط شده است.

دلیل دوم شیخ: اگر به وسیله ی ظنی که حجت نیست از استصحاب رفع کنیم یقین را با شک نقض کرده ایم زیرا این ظن حجیتش ثابت نشده است و با آن نمی شود از یقین رفع ید کرد.

اشکال محقق خراسانی: محقق خراسانی اشکال دقیقی به این وارد می کند و می گوید که بله دلیل شیخ صحیح است ولی در این حد که لاـ تنقض الیقین بالشک می گوید که این ظن را باید کنار بگذارید زیرا این ظن بی ارزش است ولی شیخ می خواهد کار دیگری هم انجام دهد و آن اینکه این ظن را به جای شک (که در حدیث آمده است) بگذارد. زیرا در روایت آمده است (لا تنقض الیقین بالشک) و شیخ می خواهد بگوید که ظن یکی از مصادیق شک است. استدلال شیخ این جنبه ی ایجابی را ثابت نمی کند و با استدلال فوق نمی توان گفت که ظن یکی از مصادیق شک است بلکه فقط جنبه ی نفی ثابت می شود که همان بی ارزش بودن ظن است که با آن نمی توان یقین را نقض کرد.

تم الکلام فی التنبیه الخامس عشر

از آنجا که تا قبل از محرم سه روز دیگر باقی است و فرصت برای تنبیه چهاردهم است آن را شروع می کنیم:

التنبیه الرابع عشر فی استصحاب حکم المخصص:

مثلا مولی گفته است: اوفوا بالعقود. این مورد یک چیز خارج است شده است و آن اینکه فردی در معامله مغبون شده است که لازم نیست به عقد وفا کند. فرد مغبون در همان زمان که متوجه غبن شد می توان عقد را فسخ کند ولی اگر اهمال کند و چند روز و بعد بخواهد معامله را فسخ کند شک می کنیم که آیا می تواند فسخ کند یا نه. به عبارت دیگر آیا بعد از چند روز می توانیم حکم مخصِص را استصحاب کنیم و بگوئیم او همچنان حق فسخ دارد یا اینکه باید به عموم اوفوا بالعقود تمسک کنیم و بگوئیم اوفوا بالعقود تمام ازمنه را شامل می شود مگر در مورد کسی که مغبون است که در روز اول می توانست فسخ کند ولی حال که آن زمان که گذشت بقیه ی ازمنه در تحت عموم اوفوا بالعقود قرار می گیرد.

باید بررسی کنیم که استصحاب حکم مخصص مقدم است یا آنکه باید به عموم عام تمسک کرد.

استصحاب حکم مخصص ۸۹/۰۹/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استصحاب حکم مخصص

التنبیه الرابع عشر فی استصحاب حکم المخصص:

مثلا مولی گفته است: اکرم العلماء و بعد خاصی آورده است که زمانی است مثلا گفته است: لا تکرم زیدا یوم الجمعه و ما هم زید را روز جمعه اکرام نکردیم. بعد روز شنبه که زمان دیگری است شک داریم که آیا آن روز هم نباید زید را اکرام نکنیم (حکم مخصص را استصحاب کنیم) یا اینکه روز شنبه به عموم عام که اکرم العلماء بود تمسک کنیم و بگوئیم روز جمعه از این عام خارج شده است و روز شنبه در تحت آن باقی خواهد ماند.

ص: ۲۳۳

در این مسئله بین اصولیین سه قول است:

قول اول: ما حکم مخصص را استصحاب می کنیم و روز شنبه هم زید را اکرام نمی کنیم.

قول دوم: به عموم عام تمسک می کنیم که همان اکرم العلماء است و زید را در شنبه اکرام می کنیم.

قول سوم: قائل به تفصیل می شویم همان طور که شیخ و محقق خراسانی این قول را پذیرفته اند.

اذا عرفت هذا فلنقدم امرين:

الامر الاول: بحث ما در جایی است که خروج فرد از تحت عام زمانی باشد (لا تکرم زیدا یوم الجمعه) و قبل از این زمان در تحت عام بود مثلا- زید را قبلا- کمی اکرام کرده بودیم که بعد مولی روز جمعه را خارج کرد. اما در جایی که خروج فردی باشد مانند (لا تکرم زیدا) دیگر محل بحث نیست. زیرا واضح است که زیدا کاملا استثناء شده است و برای همیشه از تحت عام خارج شده است.

الامر الثانی: ملاک در تمسک به عام با ملاک در تمسک به استصحاب فرق دارد:

ملاک در تمسک به عام این است که اگر به عام تمسک نکنیم تخصیص اکثر لازم می آید (به بیان دیگر عام تخصیص دومی پیدا می کند) در آنجا به عام مراجعه می کنند.

اما میزان در تمسک به استصحاب این است که اولا دلیل اجتهادی نباشد و ثانیا بین القضیتین وحدت باشد. (وحده قضیه المتیقنه مع المشکوکه)

اذا علمت هذا فنقول: شیخ انصاری قائل به تفصیل شده است و می فرماید: اگر زمان در ناحیه ی عام به شکل ظرف اخذ شود یعنی علامت این باشد که حکم استمرار دارد. در این صورت ما حکم مخصص را استصحاب می کنیم ولی اگر زمان قید متعلق باشد (به مکلف موضوع می گویند و خمر و یا اکرام متعلق می باشد) مثلا مولی بگوید: (اکرم کل عالم کل یوم) که (کل یوم) موجب می شود اکرام در هر روز موضوع مستقلی باشد در اینجا به عام مراجعه می کنند.

ص: ۲۳۴

در جایی که زمان ظرف است در آنجا یک حکم بیشتر نداریم و اکرم العلماء فقط یک حکم است که وجوب اکرام می باشد از این رو تمامی روزها همه با هم یکی است در اینجا باید مخصص را استصحاب کنیم. در این جا به عام مراجعه نمی کنیم زیرا اگر به عام مراجعه نکنیم تخصیص اکثر لازم نمی آید زیرا حکم و موضوع همه یکی است و اگر ما جمعه را اکرام نکنیم یک تخصیص به عام وارد می شود و اگر جمعه و شنبه هم اکرام نکنیم باز روی هم رفته یک تخصیص واحد به عام وارد می شود. در اینجا حکم مخصص را استصحاب می کنیم.

ولی اگر زمان قید متعلق در عام باشد در این حال اکرام هر روز مستقلا یک موضوع است و ثواب و عقاب مخصوص خود را دارد. در این حال نمی توانیم حکم مخصص را استصحاب کنیم زیرا در این حال شرط آن که همان وحدت قضیه ی مشکوکه با متیقنه است مفقود می باشد زیرا یوم الجمعه یک موضوع است و یوم السبت موضوع دیگر در این حال از طرف دیگر اگر به عام عمل نکنیم تخصیص اکثر لازم می آید زیرا هر روز که از تحت عام خارج شود به نوبه ی خود یک تخصیص مستقل به عام وارد می شود و به تعداد روزها به عام تخصیص وارد می گردد. در این حال باید به عام تمسک کرد.

نکته: از کجا باید متوجه شویم که زمان ظرف است یا قید.

در جواب می گوئیم که این بستگی به نظر مجتهد و فقیه دارد که از بیان دلیل چه چیزی را متوجه شود. مثلا اگر مولی بفرماید لا تشرب الخمر کل یوم و بعد بگوید الا اذا کان مریضا و کان دوائه منحصرا فی الخمر. حال اگر کسی مریض شد و از خمر استفاده کرد و بعد خوب شد دیگر نمی تواند به سراغ خمر رود زیرا زمان در آنجا قید است.

ص: ۲۳۵

در جای دیگر ممکن است ظرف بودن را متوجه شویم مثلاـ مولی فرمود: اوفوا بالعقود و بعد مورد غبن خارج شد حال فردی بعد از معامله او متوجه شد که مغبون شده است و در روز اول معامله را فسخ نکرد و بعد از یک روز تصمیم به فسخ گرفت ممکن است در آنجا بگوئیم که زمان ظرف است و حق فسخ برای مغبون باقی است (البته مادامی که فسخ او بعد از یک روز موجب وارد آمدن ضرر به طرف دیگر معامله نباشد.)

تم الکلام فی نظریه الشیخ الانصاری

ثم ان المحقق الخراسانی فصل تفصیلا ثانیا: شیخ انصاری در کلام خود یک تفصیل دو قسمتی بیان کرد ولی محقق خراسانی قائل به تفصیل چهارگانه است و می فرماید: همان تقسیم شیخ که زمان گاه ظرف برای عام بود و گاه قید برای عام بود هر دو در مورد مخصص هم جاری می شود.

الصوره الاولی: اذا کان الزمان ظرفا فی ناحیه العام و الخاص.

مانند اکرم کل عالم فی کل یوم و لا تکرم زیدا یوم الجمعه. حال ما در شنبه در اکرام زید شک کردیم. در اینجا حتما باید حکم مخصص را استصحاب کنیم زیرا وحدت قضیه ی متیقنه و مشکوکه در اینجا جاری است. اما به عام نمی کنند زیرا اگر عمل نکنیم تخصیص اکثر لازم نمی آید.

الصوره الثانیه: اذا کان الزمان قیدا فی ناحیه العام و قیدا فی ناحیه الخاص

مانند اکرم کل عالم فی کل یوم یعنی هر روز یک روز جدید و اکرام جدید است و هر روز یک موضوع جدید است. هکذا لاـ تکرم زیدا یوم الجمعه به این معنا است که جمعه خود موضوع مستقل است. در اینجا به استصحاب عمل نمی شود زیرا وحدت قضیتین وجود ندارد و از طرف دیگر اگر به عام عمل نشود تخصیص اکثر لازم می آید در نتیجه باید به عام عمل کنیم و زید را در روز شنبه اکرام کنیم.

ص: ۲۳۶

الصوره الثالثه: اذا کان الزمان ظرفا فی ناحیه العام و قیدا فی ناحیه الخاص.

در این نوع حکم عام یک استمرار دارد و یک ثواب و عقاب ولی در ناحیه خاص قید است و حکم به عدم اکرام در روز جمعه یک موضوع است و اگر در روزه شنبه هم اکرام نکند موضوع دیگر است. در اینجا به استصحاب نمی شود عمل کرد زیرا وحدت قضیتین در خاص وجود ندارد و البته به عام هم نمی شود عمل کرد زیرا زمان در اینجا ظرف است و چون هر روز یک موضوع مستقل نیست در صورت عدم عمل به عام تخصیص اکثر هم لازم نمی آید.

در این شق نظر محقق خراسانی با شیخ متغایر می شود و الا در دو صورت قبلی نظر هر دو یکی بود.

الصوره الرابعه: اذا کان الزمان قیدا فی ناحیه العام و ظرفا فی ناحیه الخاص

در این صورت هر چند از نظر قواعد می توان استصحاب مخصص را جاری کرد زیرا وحدت قضیتین در خاص وجود دارد ولی همان طور که گفتیم استصحاب در جایی جاری می شود که دلیل اجتهادی در کار نباشد ولی در ما نحن فیه این دلیل وجود دارد که همان حجیت عام است و در عام چون زمان قید است و ما اگر به عام عمل نکنیم تکثیر اکثر لازم می آید بیاد به آن عمل کنیم در نتیجه استصحاب کنار می رود.

شق دیگری هم وجود دارد که در آن نظر محقق خراسانی با نظر شیخ متغایر می باشد: همان طور که گفتیم بحث در جایی است که خاص در مقداری از زمان در تحت عام بود و بعد برای مدت خاصی خارج شد و ما بعد از گذشت آن زمان شک می کنیم که آیا حکم عام بر او جاری است یا حکم مخصص ولی اگر در جایی خاص از اول در تحت عام داخل نباشد مانند البیعان بالخیار ما لم یفترقا که مخصص اوفوا بالعقود است. یعنی اوفوا بالعقود می گوید همه ی بیع ها صحیح است ولی حدیث البیعان بالخیار از اول خیار مجلس را خارج کرده است. مثلا ما در مجلس بودیم و بر سر معامله ای که انجام داده بودیم بحث می کردیم بعد ماموری آمد و بایع و مشتری را جبرا از هم جدا کرد در این صورت هرچند مجلس عقد به هم خورده است در اینجا آیا می توانیم خیار را استصحاب کنیم یا اینکه باید به اوفوا بالعقود عمل کنیم. در اینجا حتی اگر زمان در ناحیه ی عام و خاص ظرف باشد باز نمی شود به خاص عمل کرد زیرا همان طور که در بالا- گفتیم بحث در تخصیص زمانی است نه تخصیص فردی و حال آنکه در البیعان بالخیار تخصیص فردی است. بنابراین اوفوا بالعقود در ساعت اول به البیعان بالخیار تخصیص خورد و در ساعت دوم که ما را از هم جبرا دور کرده اند دیگر نمی توانیم خاص را استصحاب کنیم زیرا این فرد هرگز تحت عام نبوده است و نمی توان آن را استصحاب کرد.

ان شاء الله فردا کلام محقق نائینی را ذکر می کنیم و بعد نظر خود را بیان می کنیم.

استصحاب حکم مخصص ۸۹/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب حکم مخصص

در استصحاب مخصص گفتیم که شیخ دو صورت را تصور کرده بود و آن اینکه زمان در مورد عام یا ظرف است یا قید. اگر ظرف است به استصحاب مخصص عمل می کنیم و اگر قید است به عام.

محقق خراسانی همین تقسیم را در ناحیه ی مخصص هم تصور کرده بود و قائل به چهار صورت شده بود.

گفتیم که محقق خراسانی با شیخ در دو جا با هم اختلاف پیدا می کنند یکی در جایی که زمان در ناحیه ی عام ظرف باشد ولی در ناحیه ی مخصص قید. که در جلسه ی قبل این نکته را توضیح دادیم شیخ در اینجا به مخصص عمل می کند چون زمان ظرف است ولی محقق خراسانی می گوید در اینجا به مخصص نمی شود عمل کرد زیرا وحدت قضیتین در آن وجود ندارد.

جای دوم در جایی است که زمان ظرف است ولی از اول تخصیص خورده است و خاص از اول از تحت عام خارج بوده است.

ثم ان للمحقق النائینی تفصیلا آخر:

برای فهم کلام ایشان دو مقدمه بیان می کنیم

مقدمه ی اول: گاه زمان قید متعلق است و گاه قید حکم است. مثلا در (لا تشرب الخمر دائما) قید (دائما) گاه قید متعلق است یعنی (شرب الخمر دائما حرام) و گاه قید حکم است که همان حرمت می باشد یعنی (شرب الخمر حرام و هذا الحکم مستمر)

ص: ۲۳۸

محقق نائینی این مقدمه را به این گونه بیان می کند: گاه متعلق مصب عموم ازمانی است (شرب الخمر دائما حرام) و گاه حکم مصب عموم ازمانی قرار می گیرد (شرب الخمر حرام و هذا الحکم مستمر)

مثال دیگر: در (اوفوا بالعقود) گاه زمان قید متعلق است یعنی (الوفاء بالعقد دائما واجب) و گاه قید حکم است یعنی (الوفاء بالعقد واجب و الوجوب مستمر فی کل زمان)

مقدمه ی دوم: هیچ وقت حکم، موضوع خودش را ثابت نمی کند. مثلاـ در (اکرم العالم) به فردی برخورد می کنیم و نمی

دانیم عـام است یـا نه در اینجـا نمی توانیم به العـالم تمسک کنیم و این فرد را داخل در عام نمائیم و اکرامش کنیم. تمسک به عام در شک در موضوع باطل است در این مورد ابتدا باید ثابت کنیم که او عالم است و بعد او را اکرام کنیم.

اذا علمت هـاتین المقـدمتین نقـول: آیـه الله نـائینی می فرمایـد: نـه تقسـیم ثنـایی شـیخ صـحیح است و نه تقسـیم ربـاعی محقق خراسانی. ایشان تقسـیم جدیدی ارائه می کند و می گوید مراد شـیخ هم همین است هر چند در فرائد عبارت شیخ گویا نیست ولی ایشان در کتاب خیارات در باب غبن همین را می گوید و آن اینکه:

اگر زمان قیـد موضوع باشـد (شـرب الخمر دائما حرام) ما همواره بایـد به عام تمسک کنیم نه به مخصـص. مثلا انسانی بود که مریض شد و دکتر گفت دوای منحصـر به فردش خمر است. او هم یک بار خمر نوشید و خوب شد. حال آیا می توانیم بعد از بهبودی حکم مخصـص را استصـحاب کنیم و بگوئیم او می توانـد دوباره بنوشـد؟ واضـح است که در اینجا بایـد به عموم عام تمسک کنیم نه به استصـحاب حکم مخصـص زیرا زمان قید متعلق است و عموم متعلق تمام افراد را در طول زمان در بر گرفته است و هم حـال مرض را شامـل می شـود و هم حـال بهبـودی را. از این عـام فقـط دوران مرض خـارج شـده است و در زمـان بهبودی همان عموم عام برای ما کافی است که مخصص را استصحاب نکنیم.

ص: ۲۳۹

اما اگر زمان قید حکم باشد: یعنی (شرب الخمر حرام و هذا الحکم مستمر) در این حال بعد از بهبودی نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم زیرا در این حال، در موضوع شک می کنیم و نمی دانیم حکم باقی است یا نه زیرا این حکم مستمر در زمان بهبودی قطع شد و بعد از بهبودی شک داریم که آیا دوباره استمرار می یابد یا نه در اینجا می گوئیم که هیچ گاه محمول، موضوع را ثابت نمی کند (و به عبارت دیگر در مقدمه ی دوم گفتیم که هیچ گاه حکم موضوع خودش را ثابت نمی کند) بنابراین مستمر ثابت نمی کند هنوز حرمت باقی است یا نه. یعنی باید ابتدا حرمت را ثابت کنیم و بعد بگوئیم این حرمت مستمر است نه اینکه با قید مستمر بگوئیم حرمت باقی است. (مثلا در وجوب اکرام علماء ابتدا باید عالم بودن را ثابت کنیم بعد وجوب اکرام را بر آن بار کنیم نه اینکه بگوئیم به دلیل وجوب اکرام علماء زید را به باید اکرام کنیم)

خلاصه اینکه در این شق به عموم عام عمل نمی شود و باید به استصحاب مخصص عمل کنیم بعد از بهبودی هم شرب خمر جایز است. (البته در مثال مناقشه نیست و صرفا برای تقریب ذهن است.)

یلاحظ علیه بامور ثلاثه:

اولا: این نوع دقتی که محقق نائینی به خرج داده است دقتی است فلسفی و این دقت ها موجب ایجاد ظهور نمی شود. فقیه باید از فهم عرف استفاده کند و عرف متوجه نمی شود که بین قید متعلق و قید حکم فرق است و حتی ذهن زراره هم به این دقت ها توجه نداشت. هرگز نباید در فقه با مبانی عقلانی جلو رفت و هر استدلال فقهی که بر اساس این مبانی باشد حجیت ندارد. این مبانی عقلانی در معارف راه دارد.

ثانیا: از کجا بایـد متوجه شویم که زمان قیـد متعلق است یا حکم؟ همان طور که قیـد می توانـد قیـد متعلق باشد به همان اندازه می توانـد قیـد حکم باشـد و راه برای تعیین یکی از این دو نـداریم. محقق نائینی برای جایی که قید مربوط به متعلق است به لا تشرب الخمر مثال زده است و برای جایی که قید به حکم می خورد به اوفوا بالعقود مثال زده است و حال آنکه اوفوا بالعقود با لا تشـرب الخمر فرق نـدارد و تنها فرق بین آنها این است که در اولی عموم زمانی از اطلاق لفظی فهمیده می شود و در دومی از اطلاـق است یعنی از سـکوت متکلم فهمیـده می شود که این حکم در کـل زمـان جـاری است. در هر حال بین این دو مثال فرقی از این نظر نیست که قید به متعلق بخورد و یا به حکم در هر دو مثال هر دو مورد راه دارد.

ثالثا: (و هو المهم) در جایی که زمان قیـد حکم است هم می شود به عموم عام مراجعه کرد. زیرا حکم در هر حال وجود دارد و اوفوا بـالعقود همچنـان باقی است (و لو به صورت مهمله) محقق نائینی می فرمایـد این حکم قبل از ظهور غبن بود و الان بعد از غبن شک داریم که آن حکم باقی است یا نه. می گوئیم در اینجا بعـد از غبن از قیـد مسـتمرا اسـتفاده می کنیم و می گوئیم حکم ادامه دارد به این معنـا که حکم به اوفوا دائمی بود و فقـط در زمان غبن از کار افتاد و بعـد از زمانی که فرد می توانسـت غبن را اعمال کنـد و نکرد دوباره همان حکم کار می کنـد زیرا حکم به وجوب وفاء به عقد تا روز قیامت ادامه داشت. آیه ی اوفوا همانطور که قبل از غبن برای ما حجت است بعد از غبن هم حجت است و ادامه دارد.

ص: ۲۴۱

اگر حکم اوفوا تا زمان غبن بود و بعد دیگر باطل می شد در این صورت قید دائما لغو می بود.

ان شاء الله فردا نظر خود را در این مسئله بیان می کنیم.

استصحاب حکم مخصص ۸۹/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب حکم مخصص

بحث در استصحاب حکم مخصص است. دیروز کلام محقق نائینی را بیان کردیم که ایشان قائل شده بود که قید و استمرار حکم گاه از لفظ فهمیده می شود مانند اکرم العلماء دائما که دائما لفظ است و دلالت بر استمرار دارد و گاه از اطلاق فهمیده می شود مانند اوفوا بالعقود که چون مطلق است دلالت دارد که در تمامی ازمنه باید به آن عمل کنیم. سپس ایشان قائل شد که این قید گاه به متعلق می خورد و گاه به حکم و در جلسه ی قبل کلام ایشان را بیان کردیم و ملاحظاتی که در کلام ایشان بود را بیان نمودیم.

نقول: نظر ما بسیار مختصر است و آن اینکه به نظر ما در همه جا باید به دلیل اجتهادی که همان عموم عام است عمل کنیم و هرگز نمی توانیم به استصحاب مخصص عمل نمائیم.

توضیح ذلک: عموم عام بر چهار قسم است:

ان یکون الزمان مفرّدا للموضوع: یعنی هر روز یک موضوع مستقل است و اوفوا بالعقود در هر روز یک موضوع مستقل است. عام خالی از زمان باشد. زمان به صورت عام مجموعی لحاظ شده باشد. عام مجموعی آن است که مجموع با هم یک امتثال و یک عصیان داشته باشد. مثلا اگر مولی بگوید: اکرم مجموع العلماء و ما نود و نه نفر را اکرام کنیم و یک نفر را اکرام نکنیم در حکم این است که اصلا امتثالی از ما محقق نشده است. (مانند اینکه به یازده امام ایمان داشته باشیم ولی به امام آخر نعوذ بالله اعتقاد نداشته باشیم.) در این فرض اگر ایام غبن استثناء شده باشد فرد از تحت عام بیرون می آید به این معنا که اگر شارع یک لحظه بگوید در این مورد وفا لازم نیست دیگر آن فرد نمی تواند در تحت عام قرار بگیرد. زمان در عام به نحو ظرفیت اخذ شده باشد.

ص: ۲۴۲

اذا عرفت هذا فنقول:

قسم اول محل بحث نیست زیرا اگر زمان قید مفرّد باشد حتما باید به عموم عام عمل کنیم و الا تخصیص اکثر لازم می آید. (یعنی اوفوا بالعقود الا در روز شنبه، الا در روز یک شنبه و هکذا تا آخرین روزی که دیگر به اوفوا عمل نمی کنیم.)

دومی هم اصلا محل بحث نیست زیرا اصلا زمان ندارد که ظرف یا قید باشد. محل بحث در جایی است که عام، عموم ازمانی

داشته باشد.

در قسم سوم هم که زمان به صورت عام مجموعی است اگر یک زمان فردی از تحت آن در آمد آن فرد دیگر مطلقا نمی تواند داخل عام برود و به عبارت دیگر به محض بیرون آمدن یک فرد در یک زمان، تخصیص از ازمانی بودن به تخصیص افرادی تبدیل می شود. به این معنا که این فرد در همه ی ازمنه از عام محروم می شود در این حال همیشه باید به استصحاب حکم مخصص مراجعه کرد و دیگر نمی توان به عام روی آورد. البته این قسم در فقه ما وجود ندارد و صرف تصور است.

اما قسم چهارم قسمی است که محل بحث است و همان طور که گفتیم شیخ می گفت اگر زمان ظرف باشد دیگر نباید به عام مراجعه کرد. ما می گوئیم که در اینجا هم باید به عام مراجعه کنیم زیرا اگر ایام غبن از وجوب وفا صرف نظر کردیم ولی فرد غبن را اعمال نکرد و مدتی گذشت در اینجا وفاء به عقد دوباره محبوبیت اول خود را پیدا می کند زیرا اساس زندگی بشر در وفاء به عقد خوابیده است. دنیا بر اساس وفاء به عهد می چرخد و فقط در یک مقدار از زمان این وفاء کنار می رود و آن دوران غبن است ولی بعد از آن دوباره عام برمی گردد.

ص: ۲۴۳

این حکم مانند این است که اگر کسی در ماه رمضان در اول صبح افطار کند دوباره او اجازه ندارد بار دیگر افطار کند زیرا امساک تا شب دوباره زنده می شود و هر چند او افطار کرده است ولی بعد از افطار دوباره امساک محبوب دومی است که باید به آن عمل شود. (هرچند فرد دیگر روزه نیست ولی باید امساک کند) به عبارت دیگر عام در اینجا از باب تعدد مطلوب است و اگر یک زمان موردی از تحت عام خارج شود بعد از آن آن زمان خاص عمل به عام مطلوب دیگری است.

بنابراین ما در همه جا به عام مراجعه می کنیم (البته سه تای اول اصلا محل بحث نیست. بحث فقط در قسم اخیر است)

بنابراین با وجود عموم عام نمی شود به سراغ استصحاب حکم مخصص رفت.

ان شاء الله بعد از تعطیلات ایام محرم به سراغ تنبیه بعدی می رویم که تاخر حادث نام دارد.

تاخر حادث ۸۹/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تاخر حادث

شیخ در رسائل این بحث را مفصلا مطرح کرده است ولی صاحب کفایه آن را مفصل تر بحث کرده است و این فصل از فصول مشکل می باشد.

اگر چیزی وجودش برای ما یقینی باشد و بعد شک کنیم که آیا وجودش باقی است یا نه واضح است که اصل بر این است که آن شیء باقی است. همچنین اگر عدم چیزی برای ما مشخص باشد و بعد شک کنیم که آیا موجود شده است یا نه که عدم را استصحاب می کنیم.

ص: ۲۴۴

انما الکلام در این است که اگر وجود یک شیء را بدانیم ولی شک ما نه در وجود باشد و نه در عدم بلکه شک در تاخر و تقدم باشد در این حال باید در دو مقام بحث کنیم:

گاهی تقدم و تاخر را با معیار زمان می سنجیم. مثلا زید روز جمعه مرده بود و او را تشیع کردند ولی نمی دانیم موتش روز پنج شنبه بوده است یا همان روز جمعه. گاه تقدم و تاخر را با حادث دیگر می سنجیم. مثلا حوضی داریم که آبش قلیل بود. بعد هم آن را با اضافه کردن آب قلیل به حد کر رسانده اند و همچنین لباس نجسی هم در آن افتاده است ولی نمی دانیم کدام مقدم بود و کدام مؤخر. اگر کریت مقدم باشد هم آب پاک است و هم لباس ولی اگر ملاقات با لباس نجس اول باشد هم لباس نجس است و هم آب. (در این مورد کریت را با حادث دیگری که افتادن لباس نجس است می سنجیم)

امروز مقام اول را بحث می کنیم و آن این است که شیء را با زمان می سنجیم. در مثال مزبور در مورد موت زید مستصحب ما اصاله عدم الموت است (یا اصاله الحیاه) یعنی اصل عدم موت زید تا روز جمعه است و هر اثری که بر این عنوان بار است

را بر آن مترتب می کنیم. مثلا نذر کرده ام که اگر زید روز پنج شنبه زنده باشد چیزی در راه خدا صدقه دهم در این صورت با اجرای آن استصحاب باید صدقه دهم.

ص: ۲۴۵

بقی هنا موضوعان آخران:

تا اینجا گفتیم که موضوع اول که همان استصحاب عدم موت زید تا روز جمعه است جاری می شود حال دو لازمه ی عقلی دیگر وجود دارد که باید ببینیم که آیا این دو موضوع هم ثابت می شود یا نه.

تاخر موت زید الی یوم الجمعه (یعنی آیا عنوان تاخر هم ثابت می شود یا نه به این معنا که اگر تاخر اثر شرعی داشته باشد، ثابت می شود یا نه) این مورد لازمه ی عقلی استصحاب است یعنی اگر زید تا روز جمعه نمرده است پس موت او تا روز جمعه به تاخیر افتاده است. حدوث الموت یوم الجمعه یعنی وقتی استصحاب فوق جاری شد و زید تا روز جمعه نمرده است پس روز جمعه مرده است.

حال بحث در این است که آیا این دو لازمه ی عقلی هم بار می شود که در نتیجه اگر اثری شرعی داشت بر آن بار شود یا نه. یعنی اگر تاخر یا حدوث موت، اثر شرعی داشته باشه آیا با استصحاب عدم موت زید می توانیم هم این دو لازم عقلی را ثابت کنیم و هم اثر شرعی آنها را یا نمی توانیم؟

محقق خراسانی و دیگران می گویند دو وجه است:

وجه اول: عدم جواز است زیرا این دو لازمه ی عقلی اصل مثبت است و ثابت نمی شود و در نتیجه اثری که بر این دو بار می شود هم بی اثر می باشد. زیرا عقل می گوید که اگر زید تا روز پنج شنبه زنده بوده است پس موت او تا روز جمعه به تاخیر افتاده است و یا در روز جمعه مرده است.

وجه دوم: جواز است به دو بیان:

زیرا این اصل مثبت از مواردی است که واسطه در آن خفی است. (قبلا گفتیم در دو جا اصل مثبت حجت می باشد یکی در جایی است که واسطه خفی است یعنی بین مستصحب و اثر شرعی واسطه مخفی و گنگ باشد بطوری که عرفا بگویند اثر مال مستصحب است نه مال واسطه) بنابراین زنده عدم موت زید تا روز جمعه را جاری می کند و دو واسطه ی عقلی فوق را هم بار می کند و در نتیجه اگر این دو واسطه اثر شرعی داشته باشد آن هم جاری می شود. بیان دوم برای جواز این است که اصل مثبت در این مورد از مواردی است که بین التنزیلین ملازمه عقلیه او عادیه او شرعیه است. (قبلا گفتیم که اگر بگونه ای باشد که احد التنزیلین ملازم تنزیل دیگر باشد در ما نحن فیه هم اصاله عدم الموت در نظر عرف همان تاخر الموت عن یوم الخمیس یا و قوع الموت فی یوم الجمعه است و در نظر عرف تفکیک بین این دو سخت است یعنی وقتی به عرف می گوئیم زید تا روز جمعه نمرده است سریع می فهمد که پس روز جمعه مرده است)

تم الکلام فی المقام الاول و هو نسبه المستصحب الی الزمان

المقام الثانی: و هو نسبه المستصحب الی حادث آخر.

(این بحث مهم است و بحث های مفصلی در آن وجود دارد)

مثال همان است که مورد آب حوض مطرح کردیم. آیا در اینجا می توان گفت که اصل عدم کریت الی زمان الملاقاه است (در نتیجه آب نجس است)

شیخ انصاری کار را راحت کرده است و این بحث را در چند سطر تمام کرده است و گفته است این اصل معارض دارد و آن اصاله عدم ملاقات تا زمان کریت است که نتیجه اش پاک بودن آب حوض است در نتیجه هر دو اصل تعارض و تساقط می کنند و باید به اصول دیگر مراجعه کنیم. مانند کل شیء طاهر.

ولی محقق خراسانی برای این مسئله چهار صورت تصویر می کند و می گوید استصحاب عدم گاهی لیس تامه است و گاه لیس ناقصه و همچنین مستصحب هم گاه به وجود حادث نسبت داده می شود و گاه به عدم حادث.

ان شاء الله این بحث را فردا مطرح می کنیم.

استصحاب تاخر حادث ۸۹/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب تاخر حادث

گفتیم که تاخر حادث را در دو مقام بحث می کنیم. گاه حادثی را به زمان می سنجیم. که این را در جلسه ی قبل مفصلا بحث کردیم.

الامر الثانی: و هو نسبه المستصحب الی وجود حادث آخر.

البته باید توجه داشت که مقیس علیه همیشه در مورد وجود الحادث است (نه عدمش) ولی مقیس گاهی وجودش با حادث آخر سنجیده می شود گاه عدمش.

بنابراین بحث را در دو مقام پیگیری می کنیم:

المقام الاول: نسبه وجود احد الحادثین بالنسبه الی وجود الحادث الآخر.

المقام الثانی: نسبه عدم احد الحادثین بالنسبه الی وجود الحادث الآخر.

امروز فقط به مقام اول می پردازیم و بحث ما در جایی است که حالت سابقه ی هر دو حادث از نظر زمان مجهول باشد. (بعد این بحث را مطرح می کنیم که یکی از آنها معلوم التاریخ است و دیگر مجهول التاریخ)

ص: ۲۴۸

اما المقام الاول: مثلا آبی است قلیل بعد هم آن را با اضافه کردن آب قلیل به حد کر رسانده اند و همچنین لباس نجسی هم در آن افتاده است ولی نمی دانیم کدام مقدم بود و کدام مؤخر و تاریخ کریت و افتادن لباس هر دو مجهول است.

مرحوم شیخ انصاری به راحتی این مطلب را بیان و حل کرده است و گفته است در ما نحن فیه دو استصحاب متعارض وجود

دارد که عبارت است از اصاله عدم ملاقات تا زمان کریت است و اصاله عدم الکریت تا زمان ملاقات در نتیجه هر دو اصل تعارض و تساقط می کنند و با تساقط این دو اصل تقارن این دو با هم ثابت نمی شود زیرا این یک امر عقلی است و با تساقط دو اصل ثابت نمی شود. باید به اصول دیگر مراجعه کنیم. مانند کل شیء طاهر.

ولی محقق خراسانی برای این مسئله چهار صورت تصویر می کند و می گوید

گاه یکی از حادث ها تقدمش اثر دارد ولی حادث دیگر اصلا اثر ندارد. همچنین حادث اول دو حالت دارد و آن اینکه هم تقدمش اثر دارد و هم تاخرش ولی حادث دیگر اصلا اثر ندارد. سوم اینکه حادث اول و دوم هر کدام تقدمشان اثر دارد. چهارم اینکه هر دو حادث هم تقدم و هم تاخرشان اثر دارد.

البته همان طور که گفتیم بحث در هر کدام از این چهار مورد در جایی است که حدوث یک حادث را با حدوث حادث دیگر می سنجیم.

حال باید ببینیم که استصحاب در کدام یک از این چهار حالت جاری است. واضح است که فقط در صورت اول جاری است زیرا در بقیه ی موارد که دو اصل جاری می شود دو اصل با هم متعارض می شود و تساقط می کنند و فقط در صورت اول است که یک استصحاب جاری می شود. (در صور دیگر که گاه مقیس علیه هر دو حالتش اثر دارد و یا هم مقیس اثر دارد و هم مقیس علیه در همه ی این موارد دو اصل با هم تعارض و تساقط می کنند)

نکته ی دیگر این است که اصل در اینجا به دنبال نفی موضوع است و الا حالت سابقه ای وجود نـدارد تا با آن حالت سابقه را برای زمان حال ثابت کنیم (زیرا بحث در جایی است که حالت سابقه مجهول است.)

الحـاله الاولی: جایی است که اثر فقط بر یک حالت از دو حادث بار است. مثال: فرض می کنیم دو برادر فوت کرده انـد یکی از آنها عقیم است و اولاد نـدارد ولی دیگر صاحب اولاد است. حالا سـبق موت احد الاخوین در اینجا فقط در رابطه با برادری کـه عقیم است اثر دارد به این معنـا که اگر برادر عقیم بمیرد اثرش این است که برادر دیگر از او ارث می برد ولی سـبق مـوت برادر غیر عقیم بی اثر است زیرا او اگر بمیرد اموالش به فرزندش می رسد نه به برادر دیگر.

در اینجا اصل عدم سبق موت العقیم جاری می شود و در نتیجه برادرش دیگر از او ارث نمی برد.

البته این قسم فقط بایـد به شـکل کان تامه باشـد (بخلاف قسم آخر که کان ناقصه است) کان تامه به معنای سـبق موت و عدم سبق موت است.

اما سه قسم دیگر: مثلا من نـذر کرده ام که اگر در مسابقه ی قرآن زیـد مقـدم شد یک دینار در راه خدا بدهم ولی اگر متاخر شـد یک درهم در راه خـدا بدهم. در اینجا فقط نذرم نسـبت به زید است ولی نسـبت به عمرو کاری ندارم و نذر من در مورد زید به شکلی است که هم تقدم زید اثر دارد و هم تاخر او.

ص: ۲۵۰

در اینجا اگر بگویم اصل عدم تقدم زید است این با اصل عدم تاخر زید معارض می شوئد.

قسم دیگر هم موردی است که تقدم هر دو حادث اثر دارد مثلا نذر کرده ام که اگر زید مقدم شود یک دینار بدهم و اگر عمرو مقدم شود دو دینار بدهم. در این قسم هم واضح است اصل عدم تقدم هر کدام با دیگری معارض می شود.

اما قسم چهارم موردی است که هر دو حادث، تقدم و تاخرشان اثر دارد. در اینجا هم اصول با هم متعارض است.

القسم الثانی: تا به حال کان تامه بود ولی در این قسم کان ناقصه می باشد. همان چهار قسم در اینجا هم جاری است ولی محقق خراسانی در این قسم از آن چهار تا نامی نبرده است.

نکته فی فرق کان التامه و الناقصه: گاهی اثر بر سبق الکر بار است. ولی گاه اثر بر الکریه المتصفه بالسبق بار می شود. اولی که همان وجود الشیء است کان تامه می باشد (مانند کان زید یعنی زید وجود داشت) که به آن جعل بسیط هم می گویند. ولی دومی که وجود الشیء لشیء است کان ناقصه می باشد. (مانند کان زید قائما) که به جعل مرکب همی می گویند.

اگر اثر بر کان تامه بار باشد که همان قسم است فقط در یک قسم از اقسام چهارگانه اصل جاری می شود

ولی اگر کان ناقصه باشد اصلا در آن نمی شود اصل جاری کرد زیرا در آبی که موصوف است بالکریه خودش حالت سابقه ندارد زیرا قبلاـ آبی که موصوف به کریت باشد وجود نداشت. همچنین نمی شود کریت را از آن نفی کرد (مانند الماء المتصف بعدم الکریه) زیرا کان ناقصه همیشه به وجود موضوع احتیاج دارد و حالت سابقه ندارد.

ص: ۲۵۱

حال که استصحاب اصلا در آن جاری نیست دیگر در آن، چهار قسم مزبور در قسم اول هم راه ندارد. به همین دلیل محقق خراسانی به راحتی از این قسم می گذرد.

تم الکلام فی المقام الاول و هو اذا ترتب الاثر علی وجود احد الحادثین بالنسبه الی وجود الحادث الآخر. ان شاء الله فردا وارد مقام دوم می شویم که عبارت است از اذا ترتب الاثر علی عدم احد الحادثین بالنسبه الی وجود الحادث الآخر.

محقق خراسانی در مقام اول ابتدا کان تامه را بحث کرد و بعد کان ناقصه را ولی در این مقام ابتدا نفی ناقص را بحث می کند و بعد نفی تام را.

استصحاب تاخر حادث ۸۹/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب تاخر حادث

گفتیم که گاه حادث را به زمان می سنجند و گاه آن را با حادث دیگری می سنجند و بحث در مورد دوم است.

محقق خراسانی قائل است که این بحث را در دو موضوع بحث می کنیم.

اول جایی است که هر دو حادث مجهول التاریخ هستند

دوم جایی است که یکی مجهول التاریخ است و دیگری معلوم التاریخ

بحث در مورد اول است که هر دو مجهول التاریخ هستند و محقق خراسانی می گوید که این خود چهار صورت دارد.

گاه وجود یک حادث را با وجود حادث دیگر می سنجیم به شکل کان تامه

گاه وجود یک حادث را با وجود دیگر می سنجیم اما به شکل کان ناقصه

گاه عدم یک چیز را با وجود حادث دیگر می سنجیم که گاه به صورت تامه است و گاه به صورت ناقصه.

ص: ۲۵۲

به هر حال مقیس گاهی وجود است و گاه عدم ولی مقیس علیه در هر حال وجود است.

محقق خراسانی مورد اول که وجود یک حادث را با حادث دیگر می سنجیم به چهار قسم تقسیم کرد.

گاه یکی از حادث ها تقدمش اثر دارد ولی حادث دیگر اصلا اثر ندارد. همچنین حادث اول دو حالت دارد و آن اینکه هم تقدمش اثر دارد و هم تاخرش ولی حادث دیگر اصلا اثر ندارد. سوم اینکه حادث اول و دوم هر کدام تقدمشان اثر دارد.

چهارم اینکه هر دو حادث هم تقدم و هم تاخرشان اثر دارد.

گفتیم از این چهار صورت فقط صورت اول قابل استصحاب است زیرا در بقیه ی موارد که دو اصل جاری می شود دو اصل با هم متعارض می شود و تساقط می کنند.

بعد محقق خراسانی صورت دوم را مطرح می کند که وجود یک حادث را با وجود دیگر می سنجیم اما به شکل کان ناقصه.

از آنجا که در کان ناقصه مطلقا استصحاب جاری نیست محقق خراسانی آن چهار صورت را در اینجا تکرار نمی کند.

مثلا پدر و پسر هر دو بر اثر یک بیماری مشترک از دنیا رفتند و نمی دانیم که موت کدام مقدم بوده است. در اینجا اگر ولد جلوتر بمیرد فرض این است که اثری ندارد زیرا ولد ترکه ندارد ولی اگر اب زودتر بمیرد ارثش به ولد می رسد و از ولد به وراث ولد می رسد.

اثر در اینجا به صورت کان ناقصه بار است یعنی موت الوالد الموصوف بالسبق مقدم بر ولد است. در اینجا نه می توان خود این را استصحاب کرد و نه عدمش را. خودش را نمی شود زیرا حالت سابقه ندارد زیرا قبلا زمانی نبود که موت والد بر ولد مقدم باشد که آن را استصحاب کنیم. عدمش هم حالت سابقه ندارد زیرا عدم آن عدم معدوله است. یعنی موت الوالد غیر الموصوف السبق علی موت الولد (البته محقق خراسانی فقط خودش را مطرح کرد و گفت حالت سابقه ندارد و حال آنکه عدمش هم چنین است)

ص: ۲۵۳

به هر حال همیشه سالبه ی محصله حالت سابقه دارد (هر جا بحث از کان تامه است استصحابش به شکل سالبه ی محصله در می آید) اما در کان ناقصه استصحاب آن به شکل سالبه ی معدوله می شود که حالت سابقه ندارد.

همچنین محصله موضوع نمی خواهد ولی معدوله همواره احتیاج به موضوع دارد.

ان قلت: چرا در اولی کـان تامه را بحث کردیم و گفتیم موت العقیم مقـدم است بر موت غیر عقیم ولی در اینجا به شـکل کان ناقصه بحث می کنیم و اصلا چرا بین کان تامه و ناقصه تفکیک می کنیم؟

قلت: مـا تابع نص هستیم گاه از آیات و روایات کان تامه فهمیـده می شود و گاه کان ناقصه و الا اگر دست ما بود هر دو مثال را می شود هم تـامه فرض کرد و هم ناقصه مثلا در موت العقیم که کان تامه است می توانستیم بگوئیم: موت العقیم الموسوف بالسبق. هکذا مثال موت اب را هم می شد به شکل تامه تصور کرد.

اما قسم سوم که عبارت است از مقایسه ی عدم الحادث با حادث دیگر.

محقق خراسانی در این بحث ابتدا ناقص را بحث می کند و بعد تام را زیرا ناقص استصحاب ندارد و بحث آن راحت و مختصر است.

ترتب الاثر علی عدم الحادث عند وجود الحادث الآخر علی نحو کان الناقصه.

مثال: اگر آبی باشـد غیر کر و بعـد به وسـیله ی آب قلیل به حـد کر برسـد و در عین حال لباس نجسـی هم در آن افتاده است. حال نمی دانیم اول کر شـد و بعـد نجس در آن افتاد تا آب پاک باشد یا بر عکس که آب نجس باشد و تاریخ هر دو مجهول است. (در این مثـال فرض می کنیم که لسـان دلیـل به شـکل کـان نـاقصه است و اثر بر نفی ناقص بار است. البته علماء از لیس ناقصه تعبیر می کنند ولی ما این تعبیر را قبول نداریم زیرا لیس همیشه ناقصه است و اصلا تامه ندارد.)

ص: ۲۵۴

ابن مالک می گوید:

و ما سواه ناقص و النقص فی فتی و لیس زال دائما قفی

بنابراین اگر لسان دلیل این گونه باشد: الماء الموصوف بعدم الکریه عند ملاقاه النجس. یعنی الماء الموصوف بعدم الکریه عند ملاقاه النجس ینجس.به این معنا که اثر بر این آب بار باشد.

در اینجا آیا باید خود این را باید استصحاب کنیم یا عدمش را؟ واضح است که باید خودش را استصحاب کنیم. حال قضیه ی الماء الموصوف بعدم الکریه عند ملاقاه النجس ینجس حالت سابقه ندارد. چون حالت سابقه ندارد از این رو اثر استصحاب بر آن بار نمی شود.

ان قلت: بله الماء الموصوف بعدم الکریه عند ملاقاه النجس ینجس. حال چرا به شکل تامه از آن تعبیر نمی کنیم و نمی گوئیم اصل عدم الکریه عند الملاقاه است؟

قلت: اگر چنین بگوئیم مثبت می شود زیرا اگر ما نفی تام را استعمال کنیم و نفی ناقص را با آن ثابت کنیم اصل مثبت می شود.

به هر حال در این فرض عدم، حالت سابقه ندارد.

القسم الرابع: که عبارت است از همان قسم ولی به شکل نفی تام یعنی اثر در روایات بر عدم الکریه بار است نه به شک ناقصه که بگوئیم الماء المتصف بعدم الکریه

در این شکل استصحاب جاری است یعنی سابقا که در این حوض آب نبود کریتی هم در آن نبود و بعد که آب کر در آن آمد اصل عدم کریت است.

محقق خراسانی در اینجا می گوید در جایی که نفی ما نفی تام باشد استصحاب جاری نیست لعدم اتصال الشک بالیقین.

ص: ۲۵۵

این عبارت موجز را می توان به دو شکل شرح کرد یعنی با توجه به ان قلت و قلتی که مطرح می کنیم و یکبار بدون توجه به آن.

ایشان می گوید در اینجا ظاهرا استصحاب جاری است زیرا نفی تام است ولی چون زمان شک به زمان یقین متصل نیست استصحاب جاری نیست.

محقق نائینی ابتدا با توجه به ان قلت محقق خراسانی آن را شرح کرده است و می گوید: مثلا روز چهارشنبه نه کریتی در کار بود و نه ملاقاتی. روز پنج شنبه یقینا یکی از آن دو رخ داده است و روز جمعه یقینا هر دو حادث رخ داده است و هم کر شدن واقع شده است و هم ملاقات. فههنا ساعات ثلاثه.

یقین ما در روز چهارشنبه است و شک ما در روز جمعه است ولی در این وسط یک روز پنج شنبه فاصله شده است که در آن نه شک است و نه یقین.

در اینجا باید به یک کلمه دقت شود و آن اینکه نائینی می گوید استصحاب عدم کریت تا زمان علم به ملاقاه ادامه دارد و علم به ملاقات چون جمعه است قهرا در روز پنج شنبه نه علم به ملاقات است و نه شک.

البته گفته نشود که به هر حال من هم در روز پنج شنبه شک دارم ولی باید شک را همان گونه که محقق نائینی می گوید تفسیر کنیم و آن اینکه ایشان می گوید باید یک نخ به عدم کریت ببندیم تا زمان علم به ملاقات و علم به ملاقات باید به قضیه ی مشکوکه متصل باشد و حال آنکه این علم در روز جمعه است و بین آن عدم کریت یک روز پنج شنبه فاصله است.

صاحب کفایه این مباحث را در ضمن ان قلت و قلت بیان کرده است.

یلاحظ علیه: این بیان کافی نیست زیرا لازم نیست شک در بقاء عدم الکریه تا زمان علم به ملاقات ادامه داشته باشد بلکه کافی است که استصحاب بقاء عدم الکریه تا زمان احتمال ملاقات ادامه داشته باشد. واضح است که در روز خمیس احتمال ملاقات وجود دارد از این رو در جریان استصحاب هیچ مانعی وجود ندارد. در نتیجه این استصحاب جاری می شود در نتیجه آب حوض نجس است زیرا کریت قبل از ملاقات نبوده است؛ یا همراه ملاقات بوده است و یا بعد از ملاقات.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام تفسیر محقق مشکینی را مطرح می کنیم که قبل از ان قلت و قلت مطرح شده است.

استصحاب تاخر حادث ۸۹/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

۸۹ / ۱۰ / ۰۵

موضوع: استصحاب تاخر حادث

گفتیم که گاه حادث را به زمان می سنجند و گاه آن را با حادث دیگری می سنجند و بحث در مورد دوم است.

گفتیم که مقیس گاه وجود است و گاه عدم ولی مقیس علیه در هر حال وجود است.

محقق خراسانی قائل است که این بحث را در دو موضوع بحث می کنیم.

اول جایی است که هر دو حادث مجهول التاریخ هستند

دوم جایی است که یکی مجهول التاریخ است و دیگری معلوم التاریخ

بحث در مورد اول است که هر دو مجهول التاریخ هستند و محقق خراسانی می گوید که این خود چهار صورت دارد.

ص: ۲۵۷

گاه وجود یک حادث را با وجود حادث دیگر می سنجیم به شکل کان تامه

گاه وجود یک حادث را با وجود دیگر می سنجیم اما به شکل کان ناقصه

گاه عدم یک چیز را با وجود حادث دیگر می سنجیم که گاه به صورت تامه است و گاه به صورت ناقصه.

در جلسه ی قبل به قسم چهارم رسیدیم که عبارت بود از مقایسه ی عدم یک چیز با وجود حادث دیگر به شکل نفی تام.

گفتیم که گـاه اثر بر موضوعی بـار است به شـکل نفی نـاقص بار است (ماننـد الماء الموصوف بعـدم الکریه اذا لاقی نجسا فهو نجس که بحث آن را مطرح کردیم و گفتیم چون حالت سابقه ندارد در آن استصـحاب جاری نیست.) و گاه به شکل نفی تام (مانند

عـدم سـبق الکریه عنـد الملاقـاه) اگر چنین بگوئیم این حـالت سـابقه دارد زیرا سابقـا که حـتی آب نبود و موضوعی هم وجود نـداشت بـاز می توان عـدم الکریه را ثابت دانست (عـدم کریت با سـلب موضوع هم سازگار است) حال نمی دانیم که تا زمان ملاقـات کریت محقق شـد یا نه می گوئیم که همان عـدم کریت تا زمان ملاقات باقی است از این رو ملاقات هنگامی صورت گرفت که آب کر نبود و در نتیجه آب نجس است.

سپس گفـتیم کـه محقـق خراسـانی می گویـد کـه در ایـن صـورت زمـان یقیـن به زمـان شـک متصـل نیست در نـتیجه ارکـان استصـحاب از بین می رود. زیرا در این مثال سه روز متصور است به این بیان که یقین ما در روز چهارشـنبه است و شک ما در روز جمعه است ولی در این وسط یک روز پنج شنبه فاصله شده است که در آن نه شک است و نه یقین.

محقق نائینی می گوید که ما روز پنج شنبه چون یقین نداریم ملاقات محقق شده است یا نه شکی هم نداریم که آیا عدم کریت به کریت منقلب شده است یا نه این شک در روز جمعه است و یقین به عدم کریت روز چهارشنبه است و چون پنج شنبه فاصله شده است زمان یقین به شک متصل نمی شود و استصحاب جاری نیست.

ما دیروز در جواب این اشکال که محقق نائینی مطرح کرده است گفتیم لازم نیست شک در بقاء عدم الکریه تا زمان علم به ملاقات ادامه داشته باشد بلکه کافی است که استصحاب بقاء عدم الکریه تا زمان احتمال ملاقات ادامه داشته باشد. واضح است که در روز خمیس احتمال ملاقات وجود دارد از این رو در جریان استصحاب هیچ مانعی وجود ندارد.

مرحوم مشکینی که شاگر محقق خراسانی است مراد استاد را به گونه ی دیگری شرح می دهد. کلام ایشان با عبارت خراسانی تطبیق می کند ولی با در نظر گرفتن ان قلت و قلتی که محقق خرسانی مطرح می کند.

محقق مشکینی می گوید در شبهات مصداقیه نمی شود به عام تمسک کرد. مثلا مولی گفت است: اکرم العلماء و من نمی دانم زید عالم است یا نه در این حال نمی توانم به اکرم العلماء تمسک کند و بگویم هنگام شک باید زید را عالم تصور کرد و او را اکرام کرد.

بعد ایشان می گوید: گاه ما یقین به ارتفاع یقین سابق داریم مثلا مولی گفته است اجلس فی المسجد الی ظهر الجمعه و بعدا فهمیدیم که از ظهر تا مغرب جلوس واجب نیست در این حال اگر شک کنیم که آیا بعد از مغرب هنوز مولی از ما جلوس را می خواهد یا نه دیگر نمی توانیم وجوب جلوس تا ظهر را استصحاب کنیم و بگوئیم وجوب بعد از مغرب هم باقی است زیرا بین یقین اول و شک یک یقینی که ضد یقین اول است فاصله شده است و زمان شک به یقین متصل نیست.

ص: ۲۵۹

همینطور که اگر یقین به فاصله شدن یک یقین متضاد داشته باشیم دیگر استصحاب جاری نیست، اگر شک در فاصله شدن یک یقین دیگر داشته باشیم باز نمی شود به یقین اول تمسک کرد و در ما نحن فیه ما شک داریم که بین عدم الکریه در روز چهارشنبه تا شک به کریت در روز جمعه یک یقین ضدی در وسط فاصله شده باشد که همان روز پنج شنبه است که در آن احتمال می دهیم که یقین متضاد که همان کریت است به وقوع پیوسته است. با وجود این شک ما نحن فیه از باب شبهه ی مصداقیه در تمسک به عام است که همان لا تنقض الیقین بالشک می باشد و از آنجا که تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه خود عام جایز نیست در این مورد هم که شک داریم این مورد از باب لا تنقض هست یا نه نمی توانیم به لا تنقض تمسک کنیم و بگوییم این مورد از باب لا تنقض است و استصحاب جاری می شود؛ خیر استصحاب در اینجا جاری نیست.

یلاحظ علیه: اگر محقق مشکینی به این اشکال ملتزم باشد باید فاتحه ی استصحاب را بخواند زیرا ما همیشه احتمال می دهیم یک یقین ضدی فاصله شده باشد.

مثلاـ من قبل از اذان صبح متطهر بود و بعد از نماز صبح شک دارم که آیا آن طهارت قبلی باقی است یا نه در اینجا همان طهارت را استصحاب می کنم و حال آنکه احتمال می دهم در این وسط محدث شده باشد (محدث شدن همان احتمال به یقین ضد است) در اینجا یقینا استصحاب جاری می باشد. همیشه در استصحاب احتمال یقین ضد در وسط وجود دارد.

ص: ۲۶۰

تم الکلام فی الموضع الاول و هو اذا کان الحادثین مجهولی التاریخ.

الموضع الثانی: اذا جهل تاریخ احدهما

این هم مانند موضع اول چهار قسم دارد که عبارت است از وجود حادث و عدم حادث.

به هر حال گاه اثر بر وجود الحادث عند وجود حادث الآخر بار است به نحو کان تامه و ناقصه و گاه اثر بر عدم الحادث عند وجود حادث الآخر است و یکبار به شکل نفی تام و یک بار به شکل نفی ناقص.

محقق خراسانی همه ی این اقسام را بحث کرده است اما به شکل بسیار مجمل.

القسم الاول: اذا ترتب الاثر علی وجود حادث لدی وجود الحادث الآخر علی نحو مفاد کان التامه.

این قسم خود به همان اقسام سابقه تقسیم می شود و آن اینکه گاه بر وجود حادث بار است ولی بر یک حالتش

گاه اثر بر یک حالت از هر دو حادث بار است.

گاه حادث اول دو حالتش اثر دارد یعنی هم تقدمش اثر دارد و هم تاخرش.

(البته محقق خراسانی قسم چهارم را دیگر نگفته است و آن اینکه هر دو حادث دو حالتشان اثر داشته باشد و البته ظاهرا محقق خراسانی این قسم را در اینجا فراموش کرده است)

اما صورت اولی: و آن اینکه فقط یک حالت از دو حادث اثر دارد.

مثال: کافر از مسلمان ارث نمی برد حال مورث که پدر بود مسلمان شده بود و روز جمعه فوت هم کرده است و وارث هم مسلمان شده است ولی نمی دانیم آیا بعد از اینکه شنید پدرش فوت کرده است مثلا در روز شنبه مسلمان شد تا با این بهانه ارث ببرد یا اینکه نه واقعا قبل از فوت مورث که پدر بود در روز پنج شنبه مسلمان شده بود که در این صورت می تواند ارث ببرد.

ص: ۲۶۱

در اینجا موت مورث مشخص است که همان روز جمعه است ولی اسلام وارث مشخص نیست. در اینجا اثر بر وجود حادث بار است ولی به شکل کان تامه یعنی (اسلام الوارث قبل فوت المورث) موضوع اثر است.

ولی طرف دیگر که موت مورث است هیچ اثری ندارد زیرا موت او چه قبل از اسلام وارث باشد چه بعدش ارتباطی به ادله ی شرعی ندارد او فوت کرده و کارش تمام شده است بحث در خصوص این حادث است که همان وارث می باشد.

در این فرض اصاله عدم اسلام الوارث الی یوم الجمعه جاری می شود و در نتیجه وارث ارث نمی برد.

الصوره الثانیه: گاه کان تامه است ولی هر دو حادث اثر دارند. در این فرض هر دو استصحاب جاری می شود و با هم تعارض می کنند.

مثال: اگر وارث کافر قبل از قسمت ارث مسلمان شود ارث می برد هرچند اسلام او بعد از فوت مورث باشد و این مسئله در باب ارث مسلم است. حال دو حادث رخ داده است یکی اسلام وارث و یکی هم قسمت ترکه. تاریخ قسمت ترکه در روز جمعه است ولی زمان اسلام وارث مجهول است.

در این مثال هر دو حادث اثر دارد زیرا اگر اسلام وارث قبل از قسمت باشد او ارث می برد و در مورد حادث دیگر هم اگر تقسیم قبل از اسلام وارث باشد او دیگر ارث نمی برد.

در اینجا همان طور که گفتیم هر دو استصحاب جاری می شود و با هم تعارض و تساقط می کنند به این شکل که اصاله عدم اسلام الوارث الی یوم الجمعه و از آن طرف اصاله عدم القسمه الی زمان اسلام الوارث هر دو با هم تعارض می کنند.

یلاحظ علیه: استصحاب در معلوم التاریخ جاری نمی شود تمام اصول در مجهول التاریخ جاری می شود زیرا استصحاب در جایی است که خارج برای ما مبهم باشد و استصحاب پرده برداری کند. در ما نحن فیه زمان قسمت ترکه کاملا واضح است. از این رو در این مورد اصل فقط در مجهول التاریخ جاری می شود.

ان قلت: هرچند زمان قسمت واضح است ولی با در نظر گرفتن تقدم و تاخر آن از زمان اسلام وارث این امر مبهم می شود زیرا نمی دانیم مقدم بوده یا مؤخرقلت: این اجمال و ابهام به خاطر حادث دیگر است نه به خاطر خود تقسیم ترکه.

القسم الثانی: اذا ترتب الاثر علی وجود الحادث عند وجود الحادث الآخر اما به صورت کان ناقصه

مثلا هم پدر مرده است و هم پدر ولی نمی دانیم کدام مقدم است و کدام مؤخر. در اینجا ولد از پدر ارث می برد ولی لسان دلیل کان ناقصه است یعنی اذا مات الوالد و الولد حی. این قابل استصحاب نیست زیرا علم به حالت سابقه نداریم زیرا قبلا این گونه نبود که پدر مرده باشد و پسر زنده تا آن را استصحاب کنیم.

به همین دلیل که این قسم حالت سابقه ندارد محقق خراسانی اقسام این قسم را ذکر نمی کند.

بقی القسمان الآخران و آن اینکه اثر بر عدم حادث باشد که گاه به صورت نفی تام است و گاه به شکل نفی ناقص.

استصحاب تاخر حادث ۸۹/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب تاخر حادث.

در جلسه ی قبل به بحث دو حادث رسیدیم که یکی از آنها معلوم التاریخ است و دیگری مجهول التاریخ.

ص: ۲۶۳

این قسم هم مانند قسم قبلی بر چهار قسم است.

این هم مانند موضع اول چهار قسم دارد که عبارت است از وجود حادث و عدم حادث.

به هر حال گاه اثر بر وجود الحادث عند وجود حادث الآخر بار است به نحو کان تامه و ناقصه و گاه اثر بر عدم الحادث عند وجود حادث الآخر است و یکبار به شکل نفی تام و یک بار به شکل نفی ناقص.

دیروز دو قسم را خواندیم: اذا ترتب الاثر علی وجود حادث لدی وجود الحادث الآخر علی نحو مفاد کان التامه و علی نحو کان الناقصه.

القسم الثالث: اذا ترتب الاثر علی عدم الحادث لدی وجود الحادث الآخر علی نحو نفی التام.

مثال: اگر اثر بر عدم القسمه بار باشد و ما دو حادث داریم یکی عدم القسمه است و دیگری اسلام الوارث. روز چهارشنبه نه قسمتی صورت گرفت و نه وارث مسلمان شد. در پنج شنبه و در جمعه دو حادث رخ داده است هم مال قسمت شده است و هم وارث مسلمان شده است. تاریخ اسلام وارث مشخص است (روز جمعه مسلمان شده است) اما تاریخ انقسام را نمی دانیم.

در اینجا می توانیم استصحاب کنیم و بگوییم اصل عدم قسمت تا روز جمعه است قهرا تقسیم در روز جمعه واقع شده است و فرد هم در آن روز مسلمان بوده است از این رو او ارث می برد.

این قسم که نفی تام است حالت سابقه دارد و در سابق که حتی مالی هم در کار نبود باز عدم القسمه بر آن صدق می کرد و حال که شک داریم همان عدم قسمت را می توانیم استصحاب کنیم. بر خلاف قسم بعد که نفی ناقص است که حالت سابقه ندارد.

ص: ۲۶۴

القسم الرابع: اذا ترتب الاثر علی عدم الحادث عند وجود الحادث الآخر علی به صورت نفی ناقص.

مثال همان است که مطرح شد اما تصویر آن چنین است: یعنی اثر بر المال غیر المنقسم فی زمان اسلام الوارث بار است. این حالت سابقه ندارد زیرا قبلا زمانی نبود که این اتفاق افتاده باشد که الان که شک داریم آن را استصحاب کنیم.

نکته ی دومی که محقق خراسانی در اینجا مطرح می کند همان است که ما دیروز بیان کردین و آن این است که در مجهول التاریخ استصحاب جاری است اما در معلوم التاریخ جاری نیست زیرا در مجهول شک در بقاء وجود دارد ولی در معلوم شک در بقاء وجود ندارد. در مجهول شک در بقاء هست زیرا در روز چهارشنبه نه قسمت بود و نه اسلام و روز پنج شنبه احدهما رخ داده و جمعه هم یقینا روز اسلام آوردن وارث است. بنابراین در مورد قسمت که مجهول التاریخ است شک در بقاء داریم که آیا روز پنج شنبه باقی بوده است یا نه.

اما نسبت به معلوم التاریخ که همان اسلام است شک در بقاء وجود ندارد زیرا در روز پنج شنبه یقینا اسلام آوردنی وجود نداشت و روز جمعه یقینا وجود داشت از این رو شک در چیست که استصحاب کنیم؟

نقول: حق این بود که محقق خراسانی این مطلب را در بحث قبلی که عبارت بود از ترتب اثر بر حادث عند وجود حادث آخر به صورت کان تامه در آنجا که هر دو اثر داشته باشد هم مطرح می کرد و حال آنکه محقق خراسانی در آنجا قائل شد که دو استصحاب در معلوم و مجهول التاریخ جاری می شوند و تعارض و تساقط می کنند. ما همان جا هم گفتیم که استصحاب در معلوم التاریخ جاری نمی شود.

مثال دیگر: آبی است قلیل و با آب قلیل آن را پر کردیم و نجسی هم در آن افتاده است. زمان ملاقات معلوم است و در روز جمعه بوده است ولی زمان کر کردن مردد است بین اینکه در روز پنج شنبه باشد یا جمعه. در اینجا می گوئیم اثر بر الماء الموصوف بعدم الکریه فی زمان الملاقاه بار است. محقق خراسانی قائل است که در اینجا به دلیل عدم وجود حالت سابقه استصحاب جاری نیست. (مانند مثال قبلی)

خلاصه در کان ناقصه یا نفی ناقص اصل جاری نسیت ولی در جایی که نفی و یا کان ما تامه باشد اصل جاری است مگر در جایی که احتمال اتصال ندهیم که آن را هم ما رد کردیم. (و اینکه در معلوم التاریخ استصحاب جاری نیست)

تطبیق فروع فقهی:

هر چه تا الان خواندیم تئوری بود. حال باید یکسری مسائل و فروع فقهیه را بر این مطالب تطبیق کنیم.

الفرع الاول: اگر لباس من قبلا آلوده به خون بود. بعد دو حادث دیگر رخ داد یک بار یک قطره ی خون دیگری بر آن افتاد و یک بار هم آن را با آب قلیل یا کثیر شستیم اما نمی دانیم قطره ی خون دوم قبل از غسل بود یا بعد از غسل. اگر قبل از غسل باشد اثری ندارد زیرا بعد شسته شد و پاک گشت ولی اگر بعد از غسل بوده باشد اثرش باقی است.

جواب: قبلا گفتیم یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر. یعنی هنگامی علم اجمالی جاری است که در همه ی افراد اثر گذار باشد. در ما نحن فیه هم یک حادث علی کل حال اثرگذار است که همان شستن با آب است زیرا اگر قبل از خون دوم بشوئیم لباس از خون اول طاهر می شود و هکذا اگر بعد از افتادن قطره ی خون دوم باشد باز لباس پاک می شود ولی دم چنین نیست زیرا اگر قبل از غسل باشد محدث تکلیف نیست زیرا قبلا نجس بود و با افتادن قطره ی خون دوباره نجس نمی شود. از این رو علم اجمالی به نجاست ثوب منجز نیست و ما علم به این دارم که بالاخره این لباس یقینا یک بار پاک شد و بعد شک دارم آیا دوباره نجس شد یا نه (اگر قطره ی خون بعد از غسل افتاده باشد نجس شده است) در اینجا کل شیء طاهر حتی تعلم انه نجس می گوید لباس پاک است و حتی می توانیم طهارت قبلی را استصحاب کنیم و بگوئیم وقتی که لباس را طاهر کردیم شک داریم نجس شده باشد یا نه همان طهارت را استصحاب می کنیم.

ان قلت: وقتی خون دم بر لباس چکیـد این لباس نجس شـده است و علم به نجاست حاصل شد. حال باید دلیل متقنی باشد که ما را مطمئن کند این نجاست برطرف شده است.

قلت: شـما به سـبب علم داریـد ولی علم به سب مؤثر نداریـد زیرا ممکن است این قطره ی دم بعـد از نجاست اول باشد که در نتیجه مؤثر نباشد. بخلاف غسل که من در آن علم به سبب مؤثر دارم که در هر صورت مؤثر است.

الفرع الثاني: اگر لباس من خونی باشـد و بعـد دو حادث در آن رخ دهد به این گونه که یک قطره ی بولی در آن بیفتد و یک بار هم با آب قلیل شسته شده است ولی نمی دانم کدام یک مقدم بوده است.

در این فرعِ از آنجا که بول را بایـد دوبار شـست بول در هر دو حالت اثر گذار است. اگر قبل از غسل باشد باید یک بار دیگر هم بار بشوئیم و بعـد از غسل باشـد بایـد دوبار بشوئیم. بنابراین علم اجمالی علی کل تقدیر محدث تکلیف است. در این مورد علم به نجـاست علم به سـبب مؤثر است. حال که ما یک بار لباس را شسـته ایم و نمی دانیم این غسل قبل از بول است که باید دوبار بشوئیم و آن غسل باطل شده است. ولی اگر بعد از بول است فقط باید یکبار دیگر بشوئیم.

جواب: در اینجا علی الظاهر فقط اگر یک بار دیگر بشوئیم کافی است. زیرا اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد و این از باب اقـل و اکثر یعنی من می دانیم شسـتن بر من واجب است ولی نمی دانم یک بار واجب است یا دو بار من یک بار را یقین دارم بنابراین اگر یک بار دیگر هم بشویم کافی است.

ص: ۲۶۷

اللهم الا اینکه استصحاب جامع کنیم و بگوئیم سابقا نجاست باقی بود ولی نمی دانیم با یک بار دیگر آیا آن جامع از بین رفته است یا نه بگوئیم همان نجاست باقی است در اینجا اگر این استصحاب را کافی بدانیم باید دوبار بشوئیم.

ان شاء الله فرع سوم را بیان می کنیم

فروعاتی فقهی مربوط به استصحاب تاخر حادث ۸۹/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروعاتی فقهی مربوط به استصحاب تاخر حادث.

بعد از اتمام مباحث در استصحاب تاخر حادث فروعاتی فقهی را مطرح می کنیم تا کاربرد عملی آنها را تمرین کنیم.

در جلسه ی قبل دو فرع را بررسی نمودیم و امروز به بررسی موارد دیگر می پردازیم.

الفرع الثالث: حوضی داریم که آبش قلیل است و این را به وسیله ی دلو و با آب قلیل به حد کر رساندیم. همچنین علم داریم نجسی هم در حوض افتاده است. اگر ملاقات نجس قبل از کر شدن باشد آب نجس است ولی اگر بعد از کر شدن باشد، لباس نجس در آب کر افتاده است و آب نجس نمی شود.

در این مثال دو اصل با هم معارض می شوند زیرا هر دو اصل مؤثر هستند. یعنی هم علم به ملاقات و هم علم به کریت هر دو مؤثر هستند به این معنا که اگر علم به ملاقات قبل باشد آب پاک نمی باشد و اگر علم به کریت قبل باشد ملاقات نجاستش سرایت نمی کند.

در اینجا اصاله عدم تقدم الملاقاه علی الکریه و اصاله عدم تقدم الکریه علی الملاقاه با هم تعارض می کنند و ساقط می شوند. بعد از تساقط شبهه در نجاست آب شبهه ای موضوعیه می شود و قاعده ی طهارت در آن جاری می گردد.

ص: ۲۶۸

نکته: اصاله عدم الکریه الی زمان الملاقاه و اصاله عدم الملاقاه الی زمان الکریه هر دو از باب نفی تام است نه نفی ناقص. زیرا سابقا که آبی نبود، نه کریتی بو و نه ملاقاتی و بعد که کریت و ملاقات محقق شده است همان عدم قبلی را استصحاب می کنیم. این موارد همه از باب نفی تام است زیرا قبلاـ هم گفتیم که نفی ناقص حالت سابقه ندارد زیرا مثلاـ الماء الموصوف بالکریه لم یسبقه الملاقاه حالت سابقه ای برایش متصور نیست زیرا زمانی وجود نداشت که آب کر باشد قطعا و ملاقاه هم با نجس نکرده باشد تا آن را استصحاب کنیم.

ثم ان ههنا کلاما للمحقق النائینی: ایشان قائل است که آب مزبور نجس است و می فرماید اصاله عدم الکریه الی زمان الملاقاه جاری است (یعنی تا زمان ملاقات آب کر نبوده است در نتیجه آب قلیل با نجس ملاقات کرده است و نجس است) ولی اصل دیگر که همان اصاله عدم الملاقاه الی زمان الکریه باشد جاری نیست.

محقق نـائینی می گویـد مـن از دلیـل اسـتفاده کرده ام که این از بـاب علت و معلـول است یعنی کریت موضـوع است و عـدم نجاست حکم می باشـد و موضوع علت می باشـد و حکم معلول و حتما باید علت (کریت) قبل از معلول (عدم نجاست) باشد. یعنی اول باید کریت وجود داشـته باشد تا بعد عدم نجاست حاصل شود یعنی لسان (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شـیء) شبیه علت و معلول است یعنی اگر ابتـدا آب کر باشـد بعـد که نجاست بر آن عارض می شود بی اثر است و آب نجس نمی شود از این رو حتما بایـد کریت قبل از ملاقات باشد و حال آنکه اصـلی که شـما جاری می کنید تقدم کریت بر ملاقات را ثابت نمی کنـد زیرا اصـاله عـدم الملاقاه الی زمان الکریه نهایت چیزی را که ثابت می کنـد این است که تا زمان کریت ملاقاتی صورت نگرفته است و این بـا مقـارنت کریت با ملاقات هم سازگار است ولی دیگر ثابت نمی کنـد که کریت قبل از ملاقات نجاسـت بوده است تا حکم به طهارت شود.

البته بایـد توجه داشت که محقق نـائینی نفی را در اینجا به شـکل نفی ناقص محسوب کرده است از این رو حالت سابقه نـدارد یعنی محقق نائینی می گوید الماء المتصف بالکریه لم یتصف بالنجاسه عند الملاقاه.

یلاحظ علیه: از الماء اذا بلغ قـدر کر لم ینجسه شـیء این مطلب اسـتفاده نمی شود که کر در مقابل عدم نجاست همانند علت و معلول است و بایـد کر حتمـا مقـدم باشـد. این دقت عقلی که محقق نـائینی اعمال کرده است از این روایت برداشت نمی شود. این روایت می گویـد: کریت ضـد نجاسـت است و بـا وجـود کریت نجـاستی عـارض آب نمی شـود ولی تقـدم کریت از این روایت استفاده نمی شود.

مثلا اگر بگویم اگر باد بیاید چراغ خاموش می شود. از این اسـتفاده نمی شود حتما باید باید قبل از آتش چراغ باشد بلکه اگر مقـارن هم باشـد حکم همین است و یا اگر بگویم اگر رطوبت باشـد هیزم آتش نمی گیرد لازم نیست که حتما رطوبت قبل از آتش گرفتن باشـد بلکه اگر مقارن هم باشد باز هیزم آتش نمی گیرد. این دو مثال فقط می گوید بین رطوبت و اشـتعال و بین باد و اشتعال تضاد است.

بنابراین ما قائل هستیم که این فرع از باب کان تامه است و حکم مزبور این است که آب پاک می باشد.

الفرع الرابع: اذا تعاقب الحالتان یعنی من یک وضو گرفته ام و یک حـدثی هم از من سـر زنـده است ولی نمی دانم کدام مقدم بوده است و کدام مؤخر.

این فرع هم در کفایه هست و هم در کتاب شرح لمعه.

در این مثال در دو فصل بحث می کنیم و آن اینکه گاه هر دو مجهولی التاریخ هستند و گاه احدهما معلوم و دیگری مجهول.

امروز ان شاء الله فصل اول را بحث می کنیم که هر حادث مجهول التاریخ می باشند.

اولین نکته ای که باید در نظر گرفت این است که آیا حالت سابقه ی این دو بر ما معلوم است یا نه.

از این رو ابتدا فرض می کنیم که حالت سابقه ی این دو را می دانیم. (اگر حالت سابقه را نمی دانیم این را فردا بحث می کنیم)

خلاصه در این فرع بحث در جایی است که هم حالت سابقه را می دانیم و هم هر دو حادث مجهولی التاریخ هستند.

ابتدا فرض می کنیم حالت سابقه ی هر دو طهارت بوده است. در این مورد بین علماء دو قول است:

القول الاول: بعضی از علماء گفته اند که اصاله عدم تقدم وضو بر نوم و اصاله عدم تقدم النوم علی الوضو با هم تعارض و تساقط می کنند. از این رو به قاعده رجوع می کنیم و آن این است که برای نماز باید احراز کنیم که متطهر هستیم از این رو باید دوباره وضو بگیریم.

القول الثانی: قولی که از امام رحمه الله از محقق حلی در شرایع اخذ کرده است و آن این است که اگر حالت سابقه روشن است باید ضد آن حالت را اخذ کنیم. از این رو در ما نحن فیه که حالت سابقه طهارت است الان باید بگویم محدث هستم. دلیل آن این است که علم اجمالی در جایی منجز است که علی کل تقدیر احداث تکلیف کند ولی در ما نحن فیه چنین نیست. زیرا وضو علی کل تقدیر نیست زیرا اگر این وضو بعد از طهارت اول باشد مؤثر نیست زیرا اگر من طاهر هستم و دوباره وضو بگیرم وضوی دیگر در مورد کسب طهارت ظاهری بی اثر است. بله اگر وضو بعد از حدث باشد مؤثر می باشد. ولی نوم علی کل تقدیر مؤثر است زیرا در فرض ما که حالت سابقه طهارت است اگر نوم بعد از طهارت اول و قبل از طهارت دوم باشد باشد طهارت اول را خراب کرده است و اگر بعد از طهارت دوم باشد در این حالت طهارت اول و دوم را خراب کرده است.

در این حالت قطعا علم اجمالی در مورد نوم منجز است زیرا علی کل تقدیر محدث تکلیف است و من یقین دارم که بالاخره این نوم احداث تکلیف کرده است ولی طهارت در اینجا تکلیف آور نیست زیرا علی کل تقدیر محدث تکلیف نمی باشد بنابراین باید بگویم محدث هستم و برای نماز دوباره وضو بگیرم.

با توجه به آنچه گفتیم اگر مثال را عکس کنیم، حکم آن واضح خواهد بود یعنی اگر حالت سابق حدث باشد و بعد یک طهارت و یک وضو بگیریم و ندانم کدام مقدم بوده است و کدام مؤخر و تاریخ آن دو را هم ندانم در اینجا باید ضد حالت سابقه را که حدث است اخذ کنم و بگویم الان متطهر هستیم. زیرا نوم در اینجا علی کل تقدیر محدث تکلیف نیست ولی طهارت علی کل تقدیر چه بعد از خواب اول باشد و بعد از وضو مؤثر است. از این رو علم یقینی به طهارت دارم ولی به حدث ندارم از این رو می گویم طهارت دارم و با همان نماز می خوانم.

فروعاتی فقهی مربوط به استصحاب تاخر حادث ۸۹/۱۰/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروعاتی فقهی مربوط به استصحاب تاخر حادث.

بعد از اتمام مباحث در استصحاب تاخر حادث فروعاتی فقهی را مطرح می کنیم تا کاربرد عملی آنها را تمرین کنیم در جلسات قبل مطالبی را بررسی کردیم.

به فرع چهارم رسیدیم که عبارت است از تعاقب حالتین. یعنی من یک وضو گرفته ام و یک حدثی هم از من سر زنده است ولی نمی دانم کدام مقدم بوده است و کدام مؤخر.

ص: ۲۷۲

گفتیم که در این مثال در دو فصل بحث می کنیم و آن اینکه گاه هر دو مجهولی التاریخ هستند و گاه احدهما معلوم و دیگری مجهول و هر کدام گاه حالت سابقه معلوم است و گاه نیست.

دیروز این فرض را بحث کردیم که هر دو مجهولی التاریخ باشند و حالت سابقه را هم بدانیم که گفتیم باید ضد حالت سابقه را اخذ کنیم.

فرع چهارم در این بود که حالت سابقه حدث باشد که گفتیم باید بگویم متطهر هستم و فرع پنجم در این بود که حالت سابقه طهارت باشد که طبق مبنای خود گفتیم باید بگوئم محدث هست.

الفرع السادس: همان مثال های فوق است ولی یکی مجهول التاریخ است و دیگری معلوم التاریخ.

مثلا فردی در اول آفتاب محدث بوده است و بعد یک وضو از او سر زد و یک نوم ولی وضو معلوم التاریخ است و نوم مجهول التاریخ.

از نظر ما معلوم التاریخ بودن و مجهول التاریخ بودن اثری ندارد زیرا میزان انحلال علم اجمالی است. در اینجا چون حدث علی کل تقدیر محدث تکلیف نیست (زیرا اگر حدث قبل باشد بی اثر است ولی اگر بعد از وضو باشد مؤثر است و ناقض وضو می باشد) از این رو علم اجمالی در محدث بودن منجز نیست. ولی وضو گرفتن چه قبل باشد و چه بعد محدث تکلیف است از این رو علم اجمالی به طهارت دارم و همان را اخذ می کنم.

امام رحمه الله: تا اینجا با ما موافق است ولی در یک صورت از این مبنا عدول کرده است و آن در جایی است که معلوم التاریخ مماثل با حالت قبل باشد که در این صورت ضد حالت سابقه را اخذ نمی کنیم بلکه همانی که تاریخش معلوم است را باید اخذ کنیم.

ص: ۲۷۳

مثلا اگر حالت سابق حدث باشد و در میان طهارت و حدثی که بعد ایجاد شد تاریخ حدث معلوم باشد من در اینجا ضد حالت سابق که طهارت باشد را اخذ نمی کنم بلکه حدث کلی را استصحاب می کنم و می گویم من علم به حدث کلی پیدا کردم و بعد شک دارم که حدث مرتفع شده است یا نه در اینجا همان حدث را استصحاب می کنم.

تصویر استصحاب کلی در اینجا به این شکل است که زید یقینا از خانه بیرون رفته است و احتمال می دهیم که همراه خروج او عمرو داخل شده باشد در اینجا زید را نمی توانیم استصحاب کنیم زیرا یقینا خارج شده است و عمرو را نیز نمی توانیم استصحاب کنیم زیرا مشکوک الدخول است ولی جامع بین آن دو که انسان است را استصحاب می کنم در ما نحن فیه هم حدث اول یقینا از بین رفته است و حدث دوم هم مؤثر بودنش مشکوک است ولی جامع بین آن دو که همان حدث کلی است را استصحاب می کنیم و فرد باید وضو بگیرد.

یلاحظ علیه: فرقی بینهما نیست و علم اجمالی همان طور که در ضد منحل می شود در مماثل هم منحل می شود.

ان قلت: امام رحمه الله دلیل آوده که ما نحن فیه اشبه به استصحاب کلی قسم ثالث است جواب این استدلال چه می باشد؟

قلت: اولا شما خود اعتراف می کنید که حدث اول یقینا از بین رفته است و حدث دوم هم مشکوک التاثیر است از این رو چه جامعی وجود دارد که آن را استصحاب کنیم؟

ثانیا بین استصحاب قسم سوم و ما نحن فیه فرق است و آن اینکه در استصحاب قسم سوم اگر عمرو همراه خروج زید وارد خانه شود موجب برپا شدن بنیان استصحاب می شود و می شود کلی انسانیت را استصحاب کرد از این رو اقتران در آنجا به تشکیل استصحاب کمک می کند ولی در اینجا اگر حدث من بعد از حدث اول باشد این خود مخرب استصحاب است زیرا وضوی بعدی هر دو حدث را از بین می برد.

و اگر حدث بعد از وضو باشد آن هم مخل است زیرا بین حدث اول که متیقن است و بین حدث دوم که مشکوک است یک وضو فاصله شده است و زمان متیقن به مشکوک متصل نیست و استصحاب جاری نمی شود.

چند فرع دیگر: زنی است که طلاق رجعی گرفته است و مرد می گوید در زمان عده رجوع کرده ام و زن می گوید که بعد از عده رجوع کرده است.

در اینجا دو اصل داریم به نام اصاله عدم تقدم الرجوع علی خروج العده و اصاله عدم خروج العده علی الرجوع. هر دو اصل با هم تعارض می کنند (البته اگر مفاد دلیل کان تامه باشد)

فرع دوم: کسی در معامله ای اسبی را خریده است. مشتری سه روز حق فسخ دارد و بعد فسخ کرده است حال مشتری می گوید که در عرض سه روز فسخ کرده است ولی بایع می گوید فسخ او بعد از سه روز بوده است و بی اثر است.

در اینجا هم دو اصل با هم معارضه می کند و به عمومات مراجعه می شود که همان اصاله اللزوم در معاملات است از این رو مشتری باید دلیل اقامه کند که فسخ او در عرض سه روز بوده است و الا معامله فسخ نمی شود.

ص: ۲۷۵

فرع سوم: من بدهکارم و فرشم را نزد مرتهن گرو گذاشتم بعد از او اجازه گرفتم که بگذارد فرشم را بفروشم و او هم اجازه داد. بعد مرتهن مدعی است که قبل از اینکه فرش را بفروشی از اجازه ی خودم رجوع کرده بودم ولی راهن می گوید که رجوع او از اجازه بعد از فروختن فرش بود.

در اینجا نیز اصاله عدم تقدم الرجوع علی البیع و اصاله عدم تقدم البیع علی الرجوع با هم متعارض می شوند و تساقط می کنند.

آخرین فرع این است که فردی وضو گرفته است و نمازی نیز خوانده است و یک حدثی نیز از او سر زنده است ولی نمی داند که بعد از نماز بوده و یا قبل از نماز. اگر قبل از نماز باشد وضو باطل شده است ولی اگر بعد از نماز باشد در این صورت نمازش صحیح است. در اینجا دو اصل تعارض و تساقط می کنند و مجرا قاعده ی فراغ است (کلما مضی من صلاتک و طهورک فامضه کما هو) در نتیجه نماز صحیح است.

(مواردی از فروعات فوق که آن را حل نکردیم برای این است که محققین خود به دنبال جواب آن روند)

شرایط جریان استصحاب و عمل به استصحاب ۸۹/۱۰/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط جریان استصحاب و عمل به استصحاب

خاتمه فی شرایط الاستصحاب:

تنبیهات چهارده گانه یا پانزده گانه به پایان رسید و بحث به خاتمه رسیده است که مربوط به شرایط استصحاب است. در عنوان خاتمه بحث است که آیا آنچه در آن می خوانیم شرایط جریان استصحاب است یا شرائط عمل به استصحاب.

ص: ۲۷۶

فرق این دو این است که شرط جریان عبارت است از شرط هایی که اگر حاصل نباشد اصلا برای جریان استصحاب موضوع حاصل نمی شود ولی شرط عمل شرط هایی است که کاری به موضوع استصحاب ندارد بلکه استصحاب موضوع دارد ولی اگر این شروط نباشد دیگر نمی توان به استصحاب عمل کرد.

تعبیر شیخ این است که این شرایط که آنها را می خوانیم شرط جریان است یعنی اگر این شرایط نباشد اصلا استصحاب در کار نیست ولی دیگران قبل از شیخ این شرائط را شرط عمل دانستند یعنی استصحاب جاری می شود ولی به آن عمل نمی شود.

ما قائل به تفصیل هستیم و می گوئیم که دو شرط از شروط جریان است که عبارت است از وجود الموضوع که همان وحده القضیه المشکوک مع القضیه المتیقنه می باشد. اگر این شرط نباشد اصلا استصحابی در کار نیست.

همچنین شرط دوم که عبارت است از وجود الیقین فی ظرف الشک این هم شرط جریان می باشد.

اما شرط سوم شرط عمل است و ان این است که به استصحاب در صورتی عمل می کنیم که معارض نداشته باشد. مثلا در دو ظرف مشتبه که حالت سابقه ی هر دو طهارت است در هر دو ظرف استصحاب طهارت جاری می شود ولی با هم تعارض می کنند و ساقط می شوند.

با این بیان مشخص شد که اقوال در این موضوع سه گونه است: قول به اینکه این شروط شرط جریان است. قول به اینکه این شروط شرط عمل است و قول به تفصیل

ص: ۲۷۷

الشرط الاول: شیخ از این شرط به بقاء الموضوع تعبیر می کند ولی ما می گوئیم این شرط عبارت است از وحده القضیه المشکوک مع القضیه المتیقنه

اما مطابق مشی شیخ، ما در این شرط باید از سه چیز بحث کنیم:

البحث الاول: آیا شرط، بقاء الموضوع است یا وحده القضیه المشکوک مع القضیه المتیقنه

البحث الثانی: دلیل این شرط چیست؟

البحث الثالث: ما هو الملاک فی بقاء الموضوع او ما هو الملاک فی الوحده

اما البحث الاول: آیا ملاک بقاء الموضوع است یا اینکه ملاک وحده القضیه المشکوک مع القضیه المتیقنه می باشد.

شیخ می فرماید:

گاه مستصحب ما عرض است که همان کان ناقصه می باشد (به آن وجود رابط و وجود محمولی هم می گویند) مانند کان زید عادلا ـ که الان نمی دانیم عادل است یا نه. مسلما عرض اگر بخواهد در خارج محقق بشود به موضوع احتیاج دارد. مثلا عدالت و فسق احتیاج به زید دارد که همان موضوع است تا بتواند محقق شود. گاه مستصحب ما جوهر است مثلا زید قبلا موجود بود و الان شک داریم موجود است یا نه (به این علاوه بر جوهر گاه عدم محمولی هم می گویند.) در اینجا ماهیت زید، موضوع برای وجود زید است. (در فلسفه آمده است که وجود عارض بر ماهیت است)

با این بیان مشخص شد که در هر دو حال وجود موضوع احتیاج است. اگر کان ناقصه باشد موضوع مستحصب خود زید است ولی اگر مستصحب ما کان تامه باشد موضوع، ماهیت می باشد.

ص: ۲۷۸

یلاحظ علیه: باید ببینیم که در اجرای استصحاب آیا مستصحب ما محمول است (و نه موضوع و نه نسبت بین موضوع و محمول) یا آنکه مستصحب ما مجموع قضیه است.

آنچه شیخ می فرماید این است که مستصحب همان محمول است از این رو برای این محمول، موضوع درست کرد. ما می گوئیم مجموع قضیه (موضوع، محمول و نسبت بین آن دو) همه مستصحب است. مثلاـ سابقا زید عادل بود و یا سابقا زید موجود بود و الان همان قضیه را استصحاب می کنیم.

بنابراین روی مبنای ما یا شرط بقاء موضوع وجود ندارد و یا اینکه شرطش بی خود ا ست. در جایی که مستصحب ما کان تامه است اصلا موضوعی وجود ندارد زیرا بحث ما عرفی است نه بحث فلسفی. بر اساس دقت فلسفی وجود عارض بر ماهیت است و در ما نحن فیه که کان تامه است و سخن از وجود و عدم وجود چیزی است هیچ احتیاج به موضوع نداریم و عرفا نمی گویند که مستصحب که وجود است خود یک موضوعی به نام ماهیت دارد.

و یا اصلا به موضوع احتیاج نیست و آن در کان ناقصه است. در کان ناقصه هر چند موضوع داریم و عدالت بر موضوعی به نام زید عارض شده است ولی ما در اینجا عدالت را که محمول است استصحاب نمی کنیم تا احتیاج داشته باشیم آن را بر موضوعی سوار کنیم بلکه ما کل موضوع و محمول و نسبت را استصحاب می کنیم و این قضیه خود احتیاج به موضوع ندارد.

بنابراین شرط بقاء موضوع از نظر ما صحیح نیست به همین دلیل ما سراغ عنوان دیگری می رویم که عبارت است از (وحده القضیه المشکوک مع القضیه المتیقنه) بنابراین در استصحاب شرط است که بین قضیه ی مشکوکه و متیقنه وحدت باشد.

ص: ۲۷۹

البحث الثانی: ما هو الدلیل علی بقاء الموضوع (از نظر شیخ) و یا علی وحده القضیه المشکوک مع القضیه المتیقن

در این مقام هم ابتدا کلام شیخ را مطرح می کنیم: شیخ می فرماید: حتما موضوع باید وجود داشته باشد. مثلا در کان زید عالما، حتما باید در خارج زیدی باشد تا عدالت بتواند بر آن بار شود.

حال اگر دیروز موضوع داشت و الان دیگر ندارد این مسلتزم مفاسدی است زیرا اگر امروز اصلا موضوع ندارد این مستلزم بقاء عرض بلا موضوع است. اگر بگوئید که موضوع عوض شده است به این معنا که دیروز عدالت روی زید بود و امروز روی عمرو آمده است این خود دو اشکال دارد: اول اینکه نقض یقین به شک در اینجا صدق نمی کند زیرا متیقن ما عدالت زید بود ولی مشکوک ما عدالت عمرو است. ثانیا: اگر عرض از زید منتقل به عمرو شود هذا یلزم انتقال العرض و حال آنکه انتقال عرض در فلسفه محال است زیرا در حال انتقال بی موضوع می شود و حال آنکه عرض باید در تمام حالات دارای موضوع باشد.

یلاحظ علیه اولا: گاه بحث ما در مقام تکوین است در اینجا حق با شیخ است و در مقام تکوین علم به بقاء عرض فرع بر علم به بقاء موضوع است یعنی اول باید بقاء موضوع ثابت شود تا بتوانیم به بقاء عرض علم داشته باشیم و به بیان دیگر اگر سفیدی عمامه هست حتما عمامه هم موجود می باشد.

ولی گاه بحث در مقام تکوین نیست بلکه در مقام تعبد و اعتباریات است. در اینجا فقط اگر علم به عدم موضوع نداشته باشیم کافی است. (بله اگر علم به عدم داشته باشیم در اینجا تعبد صحیح نیست و اثر شرعی بار نمی شود.)

ص: ۲۸۰

ثانیا: اگر کلام شیخ را بپذیریم فقط کلام ایشان در قضایای موجبه صحیح است نه در قضایای سالبه زیرا در قضایای سالبه احتیاج به موضوع نداریم زیرا سلب با عدم موضوع هم می سازد مثلا کسی که فرزند ندارد می توانیم در موردش بگوییم: فرزندش عالم نیست.

نقول: ما گفتیم که به جای شرطیت بقاء موضوع باید گفت: یشترط وحده القضیه المشکوک مع القضیه المتیقنه

بر همین اساس می گوئیم: اگر دو قضیه با هم متفاوت باشد حال چه تفاوتشان در موضوع باشد به این معنا که موضوع در متیقنه و مشکوک تغییر کرده باشد ولی محمول یکی باشد (مثلا گر متیقن ما عدالت زید باشد ولی مشکوک ما عدالت عمرو باشد) و یا اگر موضوع یکی باشد ولی محمول دو تا باشد (یعنی متیقن ما عدالت زید باشد ولی مشکوک ما اجتهاد زید باشد) در هر دو مورد نقض یقین به شک صدق نمی کند. هنگامی نقض صدق می کند که کل قضیه ی متیقنه به تمامه عین مشکوک باشد.

حتی تمامی جهات هم باید محفوظ باشد اگر حمل محمول بر موضوع بالضروره باشد و یا باالامکان الان هم که زمان شک است باید همان باشد و هکذا از جانب کیفیت باید شبیه هم باشند یعنی هر دو یا باید موجبه باشند و یا سالبه. همه برای این است که اگر در موضوع، محمول، جهت و کیفیت با هم شبیه نباشند دیگر عدم نقض یقین به شک صدق نمی کند و دو قضیه دو چیز متفاوت می شوند و ارتباطی با هم پیدا نخواهند کرد که بتوانیم زمان یقین را به زمان شک بکشانیم.

ص: ۲۸۱

البحث الثالث: در این است که ملاک در وحدت قضیتین چیست. شیخ در این بحث در مقام بیان بقاء موضوع است و ما در مقام بیان وحدت قضیتین.

ان شاء الله این بحث را فردا ادامه می دهیم.

ملاک در وحدت قضیه ی متیقنه و مشکوکه ۸۹/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ملاک در وحدت قضیه ی متیقنه و مشکوکه

گفتیم یکی از شرائط جریان استصحاب یا بقاء الموضوع است و یا (وحده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه) شیخ به بقاء الموضوع تعبیر می کرد و ما به وحده القضیتین و دلیل خود را بر این انتخاب ذکر کردیم.

گفتیم که در این شرط سه بحث وجود دارد و به بحث سوم رسیده ایم و آن اینکه ملاک در بقاء موضوع و یا ملاک در وحده القضیتین چیست؟

در اینجا احتمالات سه گانه وجود دارد:

الاحتمال الاول: میزان عقل است و عقل حکم می کند که موضوع در قضیه ی متیقنه همان است که در قضیه ی مشکوکه باقی می باشد. یا عقل بگوید که قضیتین با هم متحد می باشند. اگر واقعا عقل ملاک باشد در قضایای عقلیه تمام قیود به موضوع بر می گردد. مثلا اگر کسی بگوید: اذا جاء زید و سلم علیك و اکرمک فاطعمه. در اینجا سه قید ذکر شده است. در اینجا از نظر عرفف موضوع زید است ولی از نظر عقل تمام قیود به موضوع بر می گردد و موضوع را چنین تصور می کند. زید جائی المسلم المکرم فاکرمه.

اگر این احتمال صحیح باشد و بگوئیم ملاك عقل است کار سخت می شود و اصلا دیگر موردی یافت نمی شود که انسان بتواند استصحاب را جاری کند. زیرا استصحاب در جایی است که یکی از این قیود منتفی شده است و الا اگر همه ی قیودها باقی باشند دیگر در موضوع شکی نیست تا استصحاب را جاری کنیم. از این رو بعضی از قیود از بین رفته است و در نتیجه ما در موضوع شك داریم.

ص: ۲۸۲

بنابراین اگر ملاك حکم عقل باشد در اکثر موارد استصحاب جاری نمی باشد علی الخصوص در شبهات حکمیه (احکام شرعیه ی کلیه). مثلا سابقا این آب متغیر بود و الان خود به خود تغیرش از بین رفته است و شك می کنیم که آیا آب پاك شده است یا همچنان نجس می باشد در این مورد چون یکی از قیود که تغیر است از بین رفته است و به حکم عقل وحدتی بین متیقنه و مشکوکه وجود ندارد. (این مثال که ذکر کردیم از باب شك در مقتضی است یعنی آبی که تغیرش از بین رفته

است آیا اقتضای بقای نجاست را دارد یا نه.)

در مورد شک در رافع هم چنین است مثلا من وضو گرفته ام و نمی دانم محدث شده ام یا نه. در اینجا موضوع متوضی است یعنی کسی که وضو گرفته بود و مطمئن بود که محدث نیست. حال که شک دارم محدث هستم یا نه در واقع شک در وجود حدث دارم و آن اطمینان قبلی که یکی از قیود بود از بین رفته است و به حکم عقل موضوع عوض شده است.

به هر حال از آنجا که مراد از عقل در اینجا عقل فلسفی است، کوچک ترین تغییری که در موضوع ایجاد شود آن را متغایر با موضوع اول می داند بنابراین احدی از اصولین این احتمال را تقویت نکرده است که ملاک در وحدت قضیتین، عقل باشد.

اللهم الا ـ اینکه کسی بگوید که مراد از عقل در اینجا عقل عرفی است. اگر چنین باشد این به همان احتمال سوم بر می گردد که آن را بحث خواهیم کرد.

ص: ۲۸۳

الاحتمال الثانی: مرجع لسان دلیل است نه عقل. یعنی بایـد ببینیم لحن روایات چگونه است. اگر امام علیه السـلام فرموده اسـت المـاء المتغیر نجس در اینجـا که تغیر از بین رفته است و موضوع بـاقی نیست و وحـدت قضـیتین از بین رفته است ولی اگر امام فرموده باشـد المـاء نجس اذا تغیر در اینجـا که تغیر از بین رفته است موضوع بـاقی است و فقـط در بعضـی از عوارض آن تغییر ایجاد شده است.

این احتمـال نمی توانـد کارآمـد باشـد زیرا راویـان عبـارات دقیق ائمه را ضـبط نمی کردنـد و در بسـیاری موارد آنها را نقل به معنای می کردنـد از این رو نمی توان اطمینان حاصل کرد که آنچه در روایات آمـده است عبارت دقیق ائمه باشد تا مطابق آن حکم کرد.

بله روایت حدیث در خطب و ادعیه مقید بودند که عین عبارت را نقل کنند ولی در غیر این موارد چنین عزمی نداشتند. از این رو محمد بن مسـلم یا زراره از امام صادق علیه السـلام نقل می کند یا ابن رسول الله ما از شـما احادیثی می شنویم و بعد آن را در قالب الفاظ خودمان می ریزیم آیا اشـکالی دارد که حضـرت فرمود: (اذا کنت تریـد معناه فلا باس) یعنی اگر معنایش یکی باشد تغییر در عبارت مضر نیست.

بنابراین کرارا گفته ایم که دقت هایی عقلی که در روایات می شود حجت نیست زیرا علم نـداریم که الفاظ روایات الفاظ امام باشد از این رو آن دقت ها اصلا راه ندارد.

الاحتمال الثالث: میزان عقل عرفی و فهم عرفی است.

این مسئله مورد اتفاق اصولیین است. بله مراد ما از عرف، عرف دقیق است نه عرفی که به این دقت ها توجه ندارد.

عرف گاهی روی مناسباتی که دارد موضوع را باقی می داند و گاهی باقی نمی داند. مثلا اگر انسانی فرسی بخرد اما بایع به جای فرس قاطر تحویل دهد. عرف می گوید ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. همچنین عرف خمر و سرکه را دو چیز به حساب می آورد.

اما گاهی صورت نوعیه در نظر عرف محفوظ است مانند عنب و ذبیب که عرف هر دو را انگور به حساب می آورد و می گوید اولی آب دارد و دومی خشک شده است.

من هنا یعلم اشکالی را که در کلام شیخ انصاری است که می فرماید: اگر بایع بگوید: بعتک الفرس العربی فبان عجمیا این از باب تبدل موضوع است زیرا موضوع فرس عربی است. ولی اگر بایع بگوید بعتک الفرس بشرط ان یکون عجمیا این از باب اختلاف در شرط است و از باب تبدل موضوع نیست.

نقول یا در هر دو تبدل موضوع است و یا در هیچ کدام تبدل موضوع نمی باشد. زیرا عرف این دقت ها را تشخیص نمی دهد که بین دو مثالی که شیخ زده است تفکیک قائل شود.

من هنا یعلم: در بحث استصحاب تعلیقی گفتیم که اگر العنب اذا غلی یحرم آیا ذبیب هم اذا غلم یحرم یا نه.

محقق خراسانی می گوید که در عالم مفاهیم هر دو یکی است زیرا وحدت نوعیه محفوظ است و اختلاف بین آندو فقط در اوصاف است.

ص: ۲۸۵

مـا در آنجـا این نظریه را نپـذیرفتیم و گفتیم عـالم مفـاهیم عـالم تبـاین است و در عالم مفاهیم انگور با کشـمش فرق دارد زیرا ماهیات عالم کثرت و تغایر می باشند.

از این رو گفتیم که حکم را روی عنب پیاده می کنیم و می گوئیم انگور اگر بجوشـد حرام می شود و بعـد که انگور آبش از بین می رود می گوییم این همـان انگور قبلی بود و الاـن هم وقتی بجوشـد نجس می شود. بنابراین موضوع دیگر انگور نیسـت بلکه هذا است از این رو می گوئیم هذا اذا غلی یحرم و بعد از یک ماه که انگور می شود باز می گوییم هذا اذا غلی یحرم.

تم الکلام فی الشرط الاول.

سه شـرط دیگر باقی مانده است که محقق خراسانی فقط شرط آخر را ذکر کرده است ولی شیخ انصاری هر سه مورد دیگر را ذکر کرده است.

شرایط جریان استصحاب ۸۹/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط جریان استصحاب

گفتیم شـرایطی برای جریان استصـحاب ذکر شـده است. یکی از شـرائط جریان استصـحاب یا بقاء الموضوع است و یا (وحـده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه) شیخ به بقاء الموضوع تعبیر می کرد و ما به وحده القضیتین و دلیل خود را بر این انتخاب ذکر کردیم.

در این فصل در سه محور بحث کردیم و اینک وارد شرط دوم می شویم فنقول:

الشرط الثانی: وحده متعلق الشک و الیقین

شیـخ انصاری و محقق خراسانی این شـرط را ذکر نکرده اند. مراد از وحدت متعلق شک و یقین این است که مثلا من وضویی گرفته ام و شـک دارم که آیـا وضوی من هنوز بـاقی است یـا نه در اینجا ما تعلق به شک عین ما تعلق به الیقین است. یعنی من سابقا به وضو یقین داشتم و بعدا شک در بقاء همان وضو دارم.

ص: ۲۸۶

با این شـرط قاعده ی المقتضـی و المانع خارج می شود. قاعده ی مقتضـی و مانع قاعده ای است که آیه الله شـیخ محمد هادی تهرانی تاسیس کرده است. او متولد ۱۲۵۰و متوفای ۱۳۲۱ است. ایشان قائل است که روایات استصـحاب به قاعده ی مقتضی و عدم المانع اشاره دارد نه استصحاب.

شیـخ انصاری قاعـده ی مقتضـی و مانع را بحث نکرده است زیرا شـیخ تهرانی شاگرد شـیخ انصاری بوده است و این قاعده در

زمان شیخ تاسیس نشده بود. محقق خراسانی هم این قاعده را در کفایه بحث نکرده است ولی در حاشیه ی رسائل به نام درر الفوائد مفصلا این قاعده را بحث کرده است.

ما قائل هستیم که روایات استصحاب هرگز ناظر به قاعده ی المقتضی و المانع نیست.

فرق استصحاب با قاعده ی المقتضی و المانع در این است که در استصحاب متعلق شک و یقین با هم یکی است ولی در قاعده ی مقتضی و عدم المانع دو تا است مثلا من قیرکار هستم و شب می خواهم وضو بگیرم. در اینجا مقتضی که همان صب الماء علی البشره است وجود دارد و شک در وجود مانع است که آیا بر دست من قیری هست یا نه. شیخ تهرانی قائل است که ما در اینجا مقتضی را احراز می کنیم و اصل عدم المانع را هم جاری می کنیم از این رو وضوی فرد قیرکار که بشره را نمی بیند صحیح است.

مثال دیگر: فردی تیری افکند و انسانی هم در آنجا نشسته بود. در اینجا اگر مانعی وجود نداشته باشد مسلما فرد مزبور کشته شده است. در اینجا او می گوید مقتضی برای رمی وجود دارد و شک داریم مانعی برای رسیدن تیر به فرد وجود دارد یا نه در اینجا می گوییم اصل عدم مانع است و اگر بعد دیدیم فرد کشته شده است می گوییم فوت او به دلیل تیر مزبور است نه عامل دیگر.

ما قائل هستیم استصحاب غیر از قاعده ی مقتضی و عدم المانع است. در استصحاب متعلق شک و یقین با هم یکی است ولی در قاعده ی المقتضی و المانع، یقین به مقتضی خورده است و شک به مانع.

حال آیا روایات استصحاب ناظر به استصحاب است یا علاوه بر استصحاب، به قاعده ی مقتضی و عدم المانع هم ناظر می باشد؟ ما اعتقاد داریم تمام روایات همه ناظر به استصحاب است و در همه ی آن روایات متعلق یقین و شک با هم یکی است. از این رو ما نسبت به قاعده ی المقتضی و عدم المانع دلیلی نداریم از این قاعده ی مزبور حجت نیست.

آیه الله تهرانی بر مدعای خود به صحیحه ی اولی زراره تمسک جسته است. ایشان می گوید در صحیحه ی زراره آمده است: قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ یَنَامُ وَ هُوَ عَلَی وُضُوءٍ أَ تُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَیْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ یَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَیْنُ وَ لَا یَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَیْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّکَ إِلَی جَنْبِهِ شَیْ ءٌ وَ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّی یَسْتَیْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ ... ایشان می گوید در آخر این روایت که امام می فرماید: (لا حتی یستیقن انه قد نام) یقین به نوم خورده است که همان مانع است و حال آنکه شک در وضو است که مقتضی می باشد.

بنابراین ایشان قائل است که ما باید روایات استصحاب را باید بر قاعده ی المقتضی و عدم المانع حمل کنیم.

نقول: استدلال ایشان تمام نیست و به آن سه اشکال وارد است:

ص: ۲۸۸

الاشکال الاول: در این روایت خصوصیت مورد اقتضا می کند که یقین به وضو و شک به نوم که مانع است خورده باشد و همه جا چنین نیست. در بسیاری از موارد چنین نیست مثلا آبی است که متغیر بود و بعد تغیرش از بین رفته است در اینجا هم یقین و هم شک در نجاست آب است.

الاشکال الثانی: شک در وجود نوم طریق است به شک در وضو و خودش موضوعیت ندارد. به عبارت دیگر می گوییم شک ما در وضو به دلیل این است که در نوم شک دارم.

الاشکال الثالث: در ذیل حدیث آمده است که متعلق شک و متعلق یقین هر دو وضو می باشد: (وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ)

در اینجا (لا تنقضی الیقین ابدا بالشک) یعنی یقین به وضو را به شک در وضو نقض نکن.

الشرط الثالث: بقاء الیقین فی ظرف الشک (او حفظ الیقین فی ظرف الشک)

محقق خراسانی این شرط را ذکر نکرده است ولی شیخ مفصلا این شرط را بحث کرده است.

به هر حال معنای این شرط این است که در همان ساعت که شک می کنیم، یقین هم داشته باشیم. مثلا ما موقع طلوع یقین داریم که قبل از طلوع آفتاب وضو داشتم و الان شک دارم که آیا وضویم باقی است یا نه. در این زمان هم شک دارم و هم یقین یقین به اینکه قبلا وضو داشتم و همین الان هم شک دارم که وضویم باقی است یا نه.

ص: ۲۸۹

با این شـرط می خواهیم قاعـده ی الیقین (یا قاعـده ی الشک الساری) را خارج کنیم. قاعـده الیقین آن است که در بقاء شـک نـداریم بلکه در حـدوث شک داریم. مثلا دیروز پشت زیـد نماز خواندیم و یقین داشتیم که عادل است و الان شک داریم که آیا دیروز عادل بود یا ما اشـتباه کردیم. در اینجا شک و یقین با هم وجود ندارد. زیرا یقین سابق کاملا از بین رفته است و فقط شک وجود دارد.

تمام روایات استصـحاب ناظر به شک در بقاء است یعنی یقین، در ظرف شک بایـد باقی باشـد ولی قاعـده ی یقین هیـچ دلیلی ندارد مگر روایتی از حضرت علی علیه السلام که می فرماید: (من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فان الشک لا ینقض الیقین) یعنی من علم دارم زید دیروز زید عادل بود و الان شک دارم که آیا آن یقین صـحیح بود یا نه به همان یقین دیروز که امروز دیگر باقی نیست عمل کند.

نقول: در این روایت سه قول است:

قول اول: این روایت ناظر به قاعده ی یقین است. زیرا در استصحاب شک می تواند اول باشد و یقین بعد و ممکن است عکس باشد و یا حتی با هم به هر حال در استصـحاب تاخر شک شرط نیست ولی در قاعده ی یقین تاخر شک شرط است و اول باید یقین کنم و بعـد در حـدوث شک کنم. از این رو گفته شـده است که روایت مزبور ناظر به قاعده ی یقین است زیرا می گوید اول یقین کند و بعد شک

قول دوم: این روایت ناظر به استصحاب است. این گروه می گویند که فاء ناظر به موضع غالب است و در استصحاب غالبا اول یقین است و بعد شک. علاوه بر این روایت ناظر به هشت روایت دیگر است که همه ی آن روایات را حمل بر استصحاب کردیم هکذا این روایت هم باید حمل بر استصحاب شود.

قول سوم: این روایت ناظر به هر دو است. این قول شیخ انصاری است که ان شاء الله فردا آن را بحث خواهیم کرد.

شرایط جریان استصحاب ۸۹/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرایط جریان استصحاب.

گفتیم تمام روایات استصحاب ناظر به شک در بقاء است یعنی یقین باید در ظرف شک باقی باشد ولی قاعده ی یقین هیچ دلیلی ندارد مگر روایتی از حضرت علی علیه السلام در حدیث اربع مائه آمده است: در مورد این حدیث سه تعبیر وارد شده است:

(من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه فان الشک لا ینقض الیقین)

(من کان علی یقین ثم شک فلیمض علی یقینه...)

(من کان علی یقین فاصابه شک...)

ما همان تعبیر اول را اخذ می کنیم. ما در بحث روایات استصحاب این حدیث شریف را بحث کردیم ولی از آنجا که شیخ انصاری در این مقام نیز این حدیث را مفصلا بحث می کند ما نیز دوباره این حدیث را مورد ارزیابی قرار می دهیم.

بحث در این حدیث گاهی در این است که این حدیث ظاهر در استصحاب است ولی برخی می گویند ظاهر در قاعده ی یقین است. ادله ی هر دو را ذکر کردیم ولی در ما نحن فیه بحث را به گونه ی دیگری ادامه می دهیم و آن اینکه می گوییم آیا می توان از این روایت هم قاعده ی یقین را استفاده کرده است و هم استصحاب را یا نه؟ شیخ انصاری و بعد از او آیه الله حائری و بعد محقق نائینی قائل هستند که نمی توان هر دو را از این روایت استفاده کرد.

ص: ۲۹۱

در مقابل، ما قائل هستیم که جمع بین هر دو امکان دارد.

الاشکال الاول: شیخ می فرماید: اگر قرار باشد این روایت هم ناظر به استصحاب باید و هم قاعده ی یقین باید جمله ی فلیمض در (من کان علی یقین فشک فلیمض) در دو معنا استعمال شده باشد زیرا در قاعده ی یقین، مضی به معنای المضی حدوثا است (یعنی زید روز جمعه عادل بود الان که شک داریم در همان روز جمعه عادل بوده یا نه بگوئیم عادل است) ولی در

استصحاب به معنای بقاء است یعنی زید سابق عادل بود الان هم عادل است.)

سپس شیخ می افزاید: جمع بین دو لحاظ مختلف ممکن نیست از این رو این روایت نمی تواند هر دو را شامل شود.

یلاحظ علیه: (مضی) را نباید به شکل المضی حدوثا و المضی بقاء معنا کنیم بلکه می گوئیم مضی به معنای این است که ما نباید توقف کنیم. حال این عدم توقف در هر مورد معنای خاص خود را دارد. عدم توقف در قاعده ی یقین به این معنا است که زید همان جمعه هم عادل بوده است و عدم توقف در استصحاب به این معنا است که بگوئیم زید در شنبه هم عادل است. این دو معنا یک جامع دارد که همان عدم توقف است.

الاشکال الثانی: شیخ در این اشکال به کلمه ی (یقین) عنایت دارد و آن اینکه می فرماید: اگر حدیث مزبور ناظر به هر دو قاعده باشد باید به شکل قضایای حقیقه باشد. قضایای حقیقه افرادش در خارج مختلف هستند مثلا در اکرم العالم، عالم در در خارج افراد مختلفی دارد. زید یک عالم است، عمرو عالم دیگر و هکذا.

ص: ۲۹۲

اما ما در اینجا دو یقین نداریم بلکه فقط یک یقین وجود دارد و آن همان یقینی است که به عدالت متعلق شده است. حال چگونه می شود از این روایت به شکل قضایای حقیقه هر دو قاعده را استنباط کنم؟ تصور اینکه یکی از یقین ها در حدوث است و یکی در بقاء موجب نمی شود که یقین دو تا شود زیرا عوارض خارجیه موجب تعدد یقین نمی شود.

یلاحظ علیه: حضرت امام در جواب این می فرمود: همان طور که تعدد یقین گاه به حسب متعلق است (مثلاـ جایی که به عدالت زید یقین دارم و به فسق عمرو هم یقین دارم)

گاه به حسب صاحب یقین و کسی که یقین به او قائم است هم یقین دو تا می شود. مثلا من یقین دارم به عدالت زید در روز جمعه حدوثا و فرد دیگر هم یقین دارد به عدالت زید در روز شنبه بقاء. این خود دو یقین است زیرا دو نفر این یقین را دارند. در هر دو متعلق یقین عدالت زید است ولی در مورد من شک در روز جمعه است و در مورد فرد دیگر شک در روز شنبه.

اگر امام می فرماید: (من کان علی یقین) و این قضیه به صورت قضیه ی حقیقیه است در این حال یقین هم دو تا است یکی یقینی که قائم به یک فرد است که در حدوث شک دارد و یک یقین هم قائم به فرد دیگری که در بقاء شک دارد.

الاشکال الثالث: ما ذکره العلامه الحائری و آیه الله نائینی هم این اشکال را متذکر شده است. در قاعده ی یقین، زمان، قید متعلق است یعنی من شک در عدالت زید یوم الجمعه دارم و متیقن در قاعده ی یقین مقید به زمان است ولی در استصحاب زمان، ظرف است و نه قید زیرا شک در بقاء عدالت دارم و واضح است که بین قید و ظرف جامعی وجود ندارد از این رو حدیث مزبور نمی تواند هر دو را شامل شود.

یلاحظ علیه: اولا یقین به معنای متیقن نیست. در اوائل بحث استصحاب این نکته را توضیح دادیم و گفتیم اگر یقین به معنای متیقن باشد استصحاب فقط مخصوص شک در رافع می شود نه شک در مقتضی. از این اصل این استدلال بی ثمر می شود. بناء علی هذا حضرت می فرماید: هر کس یقین دارد و شک کند می تواند همان یقین را نگه دارد در این صورت نه زمان ظرف است و نه قید زیرا اصلا زمانی در این حدیث مطرح نیست چرا که یقین به معنای متیقن نیست.

الاشکال الرابع: این اشکال مختص به آیه الله نائینی است. ایشان می فرماید: در استصحاب، متیقن مفروض الوجود است و شک در بقاء است زیرا زید در جمعه مسلما عادل بوده است و شک در روز شنبه است ولی در قاعده ی یقین، متیقن مشکوک الوجود است زیرا در روز شنبه شک دارم که آیا در همان روز جمعه هم عادل بوده است یا نه. حال چگونه می شود بین این دو قاعده جمع کرد؟

یلاحظ علیه: ایشان یقین را به معنای متیقن گرفته است از این رو فرموده است متیقن در یک صورت مفروض الوجود است و در یکی مشکوک الوجود ولی ما می گوئیم که یقین به معنای متیقن نیست و یقین در هر دو قاعده در ظرف خودش مفروض الوجود است.

خلاصه اینکه اشکالات کسانی که قائل بودند از این روایت نمی توان هر دو قاعده ی را استنباط کرد صحیح نمی باشد. انما الکلام اینکه آیا این روایت ناظر به استصحاب است یا ناظر به قاعده ی یقین می باشد که ما گفتیم ناظر به استصحاب است زیرا شکل و شمایلش همانند روایات استصحاب است زیرا در این روایت آمده است (فان الشک لا ینقض الیقین) و شبیه این تعبیر در روایات استصحاب آمده است به هر حال اشکالات فوق نمی تواند جلوی جریان این روایت در هر دو قاعده را بگیرد.

تم الکلام فی الشرط الثالث. این شروط سه گانه مربوط به جریان استصحاب بود. ان شاء الله در جلسه ی بعد شرط چهارم را مطرح می کنیم که شرط عمل به استصحاب است و آن اینکه اماره ای بر خلاف استصحاب قائم نشود.

شرایط عمل به استصحاب ۸۹/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط عمل به استصحاب

در جلسه ی قبل سه شرط در مورد جریان استصحاب را بیان کردیم و اکنون به سراغ شرایط عمل به استصحاب می رویم. شرط جریان عبارت از شرطی که اگر آن شرط نباشد اصلا استصحاب موضوع ندارد ولی شرط عمل چیزی است که مانع از جریان استصحاب می شود و الا موضوع برای جریان استصحاب وجود دارد

به بیان دیگر سه شرط قبلی شرط اقتضای استصحاب است که اگر نباشند مقتضی برای جریان استصحاب نیست ولی شرط چهارم شرط مانع است یعنی اگر این شرط باشد هر چند مقتضی برای جریان استصحاب است ولی مانع هم وجود دارد. فنقول:

الشرط الرابع: ان لا یکون الاستصحاب مخالفا للاماره.

به عنوان مقدمه اموری را بیان می کنیم:

الامر الاول: ما الفرق بین الاصل و الاماره.

(الاصل هو الحکم مع حفظ الشک و الاماره هو فی ظرف الشک بمعنا عدم الاعتناء بالشک.)

اصل حکمی است که شک در آن محفوظ است یعنی اگر شک کردیم می توانیم اصل برائت جاری کنیم. به عبارت دیگر اصل، شک را از بین نمی برد و شک را حفظ می کند و با حفظ شک جاری می شود ولی اماره به معنای عدم اعتنا به شک است. اماره می گوید هر چند شک داری ولی وقتی اماره آمده است باید به آن شک بی اعتنایی باشی. به هر حال در اماره شک وجود دارد زیرا من علم به واقع ندارم ولی اماره به من می گوید به آن شک بی اعتنا باش.

ص: ۲۹۵

الامر الثانی: اگر دلیل استصحاب را با دلیل اماره بسنجیم بین آن دو عموم و خصوص من وجه است.

دلیل استصحاب می گوید باید به حال سابقه عمل کنی چه اماره بر خلافش باشد چه نباشد. دلیل اماره هم می گوید به اماره عمل کن چه استصحاب بر خلافش باشد یا نه. محل بحث در جایی است که هم اماره وجود دارد و هم استصحاب. مثلا زنی بود سابقا ذات البعل نبود. اماره قائم شده است که او ذات البعل است. استصحاب می گوید تزویج با او جایز است ولی اماره می گوید جایز نیست.

الامر الثالث: در مورد تقدیم اماره بر استصحاب شکی وجود ندارد و همه ی اصولیین بر این امر اتفاق دارند. ولی در وجه تقدیم بین آنها اختلاف است.

القول الاول: التقدیم من باب الورود و هو خیره المحقق الخراسانی. القول الثانی: التقدیم من باب الحکومه و هو خیره الشیخ الانصاری و المحقق الخوئی القول الثالث: التقدیم من باب التخصیص القول الرابع: التقدیم من باب الجمع العرفی

اما القول الاول: قبل از توضیح کلام محقق خراسانی ابتدا باید اصطلاح (ورود) را معنا کنیم. ورود یعنی (رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر حقیقه بعنایه التشریع.)

مثلا موضوع اصل برائت عدم بیان شرعی است مانند شرب تتن که چون از طرف شرع دلیلی بر حرمت وارد نشده است قائل به عدم حرمت می شویم. حال اگر اماره بر حرمت اقامه شود عدم البیان تبدیل به بیان می شود از این رو موضوع اصاله البرائه را حقیقه از رفع کرد و از بین برد.

ص: ۲۹۶

حـال بایـد به قیـد (بعنایه التشـریع) توجه کنیم فنقول: رفع گاهی تکوینی است و گاه تشـریعی. رفع تکوینی یعنی جایی که خبر متواتر بر موضوعی اقـامه شود که در آنجـا جاهـل واقعـا عـالم می شود ولی در ما نحن فیه که خبر واحـد بر موضوعی اقامه می شـود از آنجـا که خـبر واحـد، علم آور نیست و فقـط از سـوی شـرع حجت است بنـابراین می گوییم در اینجـا به حکم شـارع، موضـوع عـوض می شـود. به بیـان دیگر اگر شـارع مقـدس خـبر واحـد را حجت نکرده بود دیگر خـبر واحـد بیـان نبود و نمی توانست عدم بیانی که موضوع برائت است را به بیان تبدیل کند.

با این بیان معنای (تخصص) نیز مشخص شده است و آن این است که هو (رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر حقیقه.)

اذا علمت هـذه المقـدمات فاعلم: دلیل حجت اماره (ماننـد صـدق العادل و آیه ی نبا و آیه ی نفی و غیرهم) را اگر با لا تنقض الیقین بالشـک بسـنجیم می بینیم که دلیـل اماره موضوع استصـحاب را از بین می برد. زیرا موضوع استصـحاب صـرف الشـک نیست بلکه ضمیمه ای هم دارد که عبارت است از اینکه اگر استصحاب نکنیم در واقع یقین را با شک نقض کردیم. ولی حال که شارع که اماره را حجت کرد و مفاد آن با استصـحاب متعارض است اگر ما به استصحاب عمل نکنیم دیگر یقین را با شک نقض نکردیم تا مشکل ایجا شود بلکه یقین را به یقین نقض کردیم و یقین دوم همان مفاد اماره است که یقینا از ناحیه ی شرع حجت است و باید به آن عمل شود. بله خود اماره ظنی است ولی حجیت آن قطعی است.

ص: ۲۹۷

ثم ان المحقق الخوئی اشکل علی المحقق الخراسانی و قال: شما باید یقین به مضمون پیدا کنید نه یقین به حجیت زیرا ظاهر (لا تنقض الیقین بالشک) این است که یقین به مضـمون چیزی را با شک به مضمون چیزی نقض نکند از این رو متعلق در ما نحن فیه فقط مضـمون است ولی وقتی شـما اماره را بر استصحاب مقدم می کنید در واقع یقین به مضمون را با یقین به حجیت نقض کرده ایـد (زیرا مضـمون در اماره قطعی نیست بلکه حجیت مضـمون اماره قطعی می باشد) بله اگر خبر متواتر بود حق با محقق خراسانی بود.

یلاحـظ علیه: از یقین به حجیت، یقین به مضـمون حاصل می شود (البته یقین به مضـمون ظاهری) یعنی یقین پیـدا می کنیم که مضمون اماره مورد رضایت شارع است.

ان قلت: چرا عکس مطلب فوق را نمی گوییـد و دلیـل استصـحاب را بر دلیـل امـاره از باب تخصـیص مقـدم نمی کنیـد؟ یعنی بگوئیم صدق العادل مطلقا الا اذا کان الاستصحاب علی خلافه.

قلت: محقق خراسانی می گوید اگر چنین کنیم مستلزم دور است زیرا اگر استصـحاب بخواهد مخصـص باشد باید معتبر باشـد زیرا تـا در مقابـل امـاره، معتـبر و حجیـت نباشـد نمی توانـد مخصـص باشـد. از آن طرف حجیت هم متفرع بر مخصـص بـودن استصحاب است و تا مخصص نباشد حجیت ندارد.

بله همـان طور که گفتیم تقـدم امـاره بر استصـحاب از باب ورود است و تقـدم استصـحاب بر اماره (اگر بخواهیم آن را مقـدم کنیم) از باب تخصـیص است. در ورود بحث دور مطرح نمی شود از این باب اماره بر استصحاب مقدم است ولی در تخصیص بحث دور مطرح می شود و مخصص باید حجیت داشته باشد که در ما نحن فیه چنین نیست.

ص: ۲۹۸

شرایط عمل به استصحاب ۸۹/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط عمل به استصحاب

در درس دیروز ان قلتی را بیان کردیم و آن اینکه چرا با دلیل استصحاب نمی شود اماره را تخصیص زد که در جواب گفتیم به دلیل اینکه دور پیش می آید.

سؤالی که ممکن است به ذهن بیاید این است که چرا در تقدیم استصحاب بر اماره دور پیش می آید ولی در تقدیم اماره بر استصحاب نه.

در باب ورود این دو در دو رتبه هستند نه در رتبه ی واحد به این معنا خبر واحد در رتبه ی بالا است و استصحاب در رتبه ی دوم از این رو اماره موضوع استصحاب را رفع می کند ولی در باب تخصیص هر دو در یک رتبه هستند و مزاحم هم هستند از این رو دور پیش می آید به این معنا که اگر استصحاب مخصص است باید حجت باشد و در این مورد هنگامی حجت است که مخصص باشد.

اما درس امروز:

قول دوم: شیخ انصاری معتقد است که دلیل اماره حاکم بر دلیل استصحاب است نه وارد بر آن.

شیخ انصاری در بیان حکومت در اینجا می فرماید: دلیل هست که ما باید به آن دلیل عمل کنیم و اگر این دلیل نبود به محکوم عمل می کردیم ولی با وجود این دلیل دیگر به دلیل محکوم عمل نمی کنیم. ایشان می فرماید: وجوب رفع الید عما (یعنی از استصحابی که) یقتضیه دلیل الآخر (دلیل استصحاب) لولا الدلیل الحاکم (اگر اماره نباشد)

بنابراین شیخ انصاری می فرماید: صدق العادل به این معنا است که باید از استصحاب رفع ید کرد به گونه ای که اگر این دلیل نبود باید به استصحاب عمل کردیم. مثلا زنی است که سابقا شوهر نداشت و الان اماره اقامه شده است که او شوهر دارد حال وقتی او می خواهد ازدواج کند اگر دلیل اماره نبود می بایست می گفتیم که او شوهر ندارد ولی حال که اماره است باید مطابق آن عمل کنیم و بگوئیم شوهر دارد.

ص: ۲۹۹

به هر حال حکومت در اینجا جنبه ی تضییقی دارد (البته قسم دیگری از حکومت هم هست که جنبه ی توسعه دارد که به بحث ما مربوط نمی شود)

یلاحظ علیه: اصطلاح حکومت از زمان محقق بهبهانی درست شده است و قبل از ایشان کلمه ی حاکم و وارد در اصول ما وجود نداشته است. شیخ خود در جای دیگر حکومت را آن گونه که در بالا تفسیر کرده است بیان نکرده و تفسیر فوق تفسیر

ناقصی است. معنای حکومت این است احد الدلیلین به دلیل دیگر نظارت داشته باشد به گونه ای که اگر دلیل دوم که محکوم نبود حاکم لغو می شد و این خود بر چهار قسم است.

گاه نظارت می کند و موضوع دلیل دوم را توسعه می دهد. مثلا قرآن می فرماید: (انما الخمر و المیسر رجس) و امام صادق علیه السلام می فرماید: (الفقاع خمر استصغره الناس.) فقاع آن است که از آب جو گرفته می شود. در اینجا امام علیه السلام موضوع خمر را توسعه داده است. گاه نظارت می کند و به جای توسعه مضیق می کند. در قرآن می خوانیم: (احل الله البیع و حرم الربا) و در روایت است (لا ربا بین الولد و الوالد) یا امام علیه السلام می فرماید (اذا شککت فابن علی الاکثر) و در روایت دیگر است (لا شک لکثیر الشک). گاه تصرف در محمول می کند و آن هم گاه آن را تضییق می کند مثلا در قرآن است: (یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) و در آیه ی دیگر است (و ما جعل علیکم فی الدین من حرج) آیه ی دوم وجوب وضو را هنگامی که حرجی باشد از بین می برد. گاه تصرف در محمول می کند و آن هم گاهی توسعه می دهد.

ص: ۳۰۰

بنـابراین اگر معنای حکومت این است دیگر نمی شود گفت که دلیل صـدق العادل بر دلیل لا تنقض حکومت دارد زیرا اصـلا دلیل صـدق العادل نظارتی بر دلیل دوم نـدارد. (نظارت این است که دلیل می گوید ربا حرام است و دلیل دیگر می گوید این عمل ربا نیست و امثال آن)

بنابراین از نظر ما دلیل محقق خراسانی بهتر است که می گوید دلیل حجیت اماره بر دلیل استصحاب وارد است.

قول سوم این است که بین دلیل اماره و استصحاب جمع عرفی جاری است یعنی وقتی عرف دلیل آن دو را ببینـد دلیل اماره را بر استصحاب مقدم می کند.

یلاحظ علیه: جمع عرفی ملاک می خواهد و الا حجیت ندارد. جمع عرفی یا باید از باب ورود باشد یا حکومت و یا تخصیص.

قول چهارم: قول به اینکه خبر واحد مخصـص لا تنقض الیقین بالشک می باشد. یعنی بگوئیم می توان به استصـحاب عمل کرد مگر در جایی که اماره بر خلاف باشد

اشـکال اول: اشـکال دور در اینجـا مطرح می شـود یعنی اگر هر دو در رتبـه ی واحـد باشـند (همـان طـور کـه در تخصـیص، تخصـیص زننـده و تخصـیص خورنـده هر دو در رتبـه ی واحـد هسـتند) مخصـص امـاره بسـتگی بر حجیت دارد و حجیت هم بستگی بر این دارد که مخصص باشد. (این دلیل در کفایه ذکر نشده است.)

اشکال دوم: بعضـی از ادله آبی از تخصـیص است. مثلاـ دلیل لا تنقض الیقین بالشک دلیل است که آبی از تخصـیص است و درست نیست که امام با آن بیان محکم بفرمایـد: یقین را با شک نشـکن مگر در این مورد. زیرا لا تنقض یک قاعـده ی فطری است و فطرت بشر این است که یقین را به وسیله ی شک رها نمی کند از این رو صحیح نیست که یک استثنائی به آن بزنیم.

ص: ۳۰۱

تم الکلام فی تقدم دلیل الاماره علی الاستصحاب.

بقیت هنا ابحاث اربعه.

البحث الاول: تقدم الاستصحاب علی الاصول العقلیه (که عبارت اند از برائت عقلی، اشتغال عقلی و تخییر عقلی)

البحث الثانی: تقدم الاستصحاب علی الاصول الشرعیه

البحث الثالث:تعارض الاستصحابین

البحث الرابع:نسبه الاستصحاب مع القواعد الاربع (ید، اصاله الصحه فی فعل الغیر، قاعده ی فراغ و قرعه)

اما البحث الاول: تقدم الاستصحاب علی الاصول العقلیه (که عبارت اند از برائت عقلی، اشتغال عقلی و تخییر عقلی)

موضوع برائت عقلی عقاب بلا بیان است. موضوع اشتغال عقلی احتمال عقاب است و موضوع تخییر عقلی تحیر و عدم ترجیح می باشد. حال با توجه به این موضوعات ثلاثه وجه تقدم استصحاب واضح می شود. استصحاب بر همه ی اینها وارد است زیرا استصحاب موضوع هر سه را مترفع می کند مثلا موضوع برائت عدم البیان است و دلیل استصحاب می گوید من بیان هستم. موضوع اشتغال احتمال عقاب است حال اگر استصحاب قائم شود دیگر احتمال عقاب از بین می رود. هکذا موضع تخییر عقلی تحیر و عدم وجود ترجیح است و استصحاب می گوید من در اینجا مرجح یک طرف هستم و سرگردانی در کار نیست.

البحث الثانی: نسبه الاستصحاب مع الاصول الشرعیه. (برائت شرعی، اشتغال شرعی و تخییر شرعی)

دلیل برائت شرعی حدیث رفع است. اشتغال شرعی هم به ندرت وجود دارد مانند حکم امام علیه السلام به اهراق انائین مشتبهین. اما موردی پیدا نکردیم که از باب تخییر شرعی باشد (البته باشد توجه داشت که بحث ما تخییر در مسائل فقهیه است نه در امارات)

ص: ۳۰۲

ان شاء الله این بحث را فردا پی گیری می کنیم.

نسبت استصحاب با اصول شرعیه ۸۹/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسبت استصحاب با اصول شرعیه

گفتیم چهار مطلب در مورد استصحاب باقی مانده است که عبارت اند از:

البحث الاول: نسبه الاستصحاب مع الاصول العقلیه

البحث الثانی: نسبه الاستصحاب مع الاصول الشرعیه

البحث الثالث:تعارض الاستصحابین

البحث الرابع:نسبه الاستصحاب مع القواعد الاربع

بحث اول را دیروز مطرح کردیم و گفتیم استصحاب بر اصول عقلیه وارد است.

البحث الثانی: نسبت استصحاب با اصول شرعیه (مراد نسبت دلیل استصحاب با دلیل اصول شرعیه می باشد.) (مانند برائت شرعی که عبارت است از حدیث رفع و یا حدیث کل شیء حلال حتی ورد فیه نهی یا کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر همه این احادیث مربوط به برائت شرعی است منتها بعضی مانند حدیث رفع در تمام ابواب فقهی جاری هستند و بعضی فقط مختص به کتاب طهارت اند.)

و ههنا اقوال اربعه:

قول بالورود قول بالحکومه قول بان الاستصحاب اماره حیث لا اماره قول به اینکه باید دید دلیل کدام اظهر است و دلیل کدام ظاهر.

اما القول الاول: ان دلیل الاستصحاب وارد علی دلیل الاصل الشرعی

صاحب کفایه این قول را در یک کلمه بیان کرده است و می فرماید: و لا مورد معه لها (یعنی لا مورد مع الاستصحاب للاصول الشرعیه) صاحب کفایه در حاشیه اش بر رسائل این جمله با توضیح بیان می کند و حاصل آن این است که دلیل استصحاب وارد بر دلیل اصول شرعیه است. در آنجا می فرماید: اصول شرعیه در جایی جاری می شود که تمام درهای امید بر روی انسان بسته باشد. یعنی مسئله نه به عنوان اولی روشن باشد و نه به عنوان ثانوی در این جا شارع می فرماید: کل شیء طاهر و هکذا.

اما استصحاب در جایی است که فقط از نظر عنوان واقعی مورد شک قرار گرفته باشد. بنابراین قهرا استصحاب بر اصول شرعیه وارد می باشد زیرا استصحاب دیگر به عنوان ظاهری مشکوک نیست بلکه فقط به عنوان واقعی مشکوک است از این رو استصحاب می گوید که من به عنوان ظاهری و عنوان ثانوی معلوم هستم و نباید یقین با شک شکسته شود از این رو اصول که موردش جایی است که هم به عنوان واقعی و هم به عنوان ظاهری مشکوک است در اینجا جاری نمی شود.

به بیان سوم اصول در جایی جاری می شود که ابهام و شک فراگیر باشد و راه چاره ای نباشد هم از نظر واقعی و هم از نظر ظاهری از این رو جایی که استصحاب جاری می شود چون از نظر ظاهری شکی وجود ندارد و راه چاره ای هست (زیرا استصحاب می گوید باید در مقام ظاهر یقین را با شک نشکنید) بنابراین دیگر اصل شرعی جاری نمی شود.

یلاحظ علیه: در استصحابات حکمیه حق با محقق خراسانی است به این معنا که سابقا نماز جمعه واجب بود و الان در زمان غیبت شک دارم که واجب است یا نه (سابقا به عنوان واقعی یقینا واجب بود ولی الان در زمان غیبت به عنوان واقعی حکمش مشکوک است ولی مطابق مفاد استصحاب به عنوان ظاهری فقط واجب است.)

ولی در استصحابات موضوعیه گاهی هم زمان شک معلوم واقعی نیست و هم زمان یقین. مثلا من با آفتابه ای که نمی دانستم پاک است یا نجس وضو گرفتم و بعد شک دارم وضویم باطل شده است یا نه. در آن زمان که یقین به وضو داشتم یقین با طهارت ظاهری داشتم نه یقین به طهارت واقعی. زیرا آن موقع که وضو می گرفتم و نمی دانستم آب آفتابه پاک است یا نه به اجرای کل شیء طاهر آب آفتابه را پاک کردم و وضو گرفتم. از این رو این یقین به طهارت یقین به طهارت ظاهری است نه واقعی و بعد که شک می کنم وضویم باطل شده است یا نه همان طهارت ظاهری را استصحاب می کنم. (امام قدس سره بارها این مثال را می زد که زراره که می گوید لباسم پاک است لباسش را در آب فرات نشسته بود که یقین داشته باشد پاک شده است بلکه خانواده اش آن را شسته بود و گفت پاک است و با این اخبار یقین به طهارت حاصل نمی شود.)

بنابراین معلوم واقعی فقط در شبهات حکمیه جاری است نه در شبهات موضوعیه.

اما القول الثانی: شیخ انصاری قائل است که دلیل استصحاب حاکم بر دلیل اصول است. شیخ این مسئله را در بابی که مسئله ی قرعه را مطرح می کند در آخر آن باب این مسئله را مطرح می کند.

شیخ می فرماید: فرض کنید که چیزی سابقا شراب بود و الان شک داریم که خمر است یا نه. دلیل اجتهادی فقط حالت یقین را شامل می شود یعنی اگر یقینا این شراب است اکل آن حرام است ولی حالت یقین داخل در ادله ی استصحاب است. (می توان به استصحاب متمم جعل گفت یعنی متمم جعل حرمت.)

توضیح ذلک: دلیل برائت شرعی می گوید: کل شیء حلال حتی یرد فی نهی و در ما نحن فیه در مورد خمر نهی وارد شده است که همان حرمت شرب است. بعد دلیل استصحاب می گوید: این نهی مختص به حالت یقین نیست بلکه در حالت شک هم باید آن نهی ادامه پیدا کند. از این رو دلیل استصحاب حتی یرد فی نهی را توسعه می دهد زیرا حتی یرد فیه نهی فقط مطابق دلیل اجتهادی صورتی را شامل می شود که یقینا نهی در آن وجود داشت ولی استصحاب می گوید این نهی در حالت شک هم ادامه می یابد از این رو این موضوع جایی است که یرد فی نهی است بنابراین دیگر کل شیء حلال در این مورد جاری نیست و این همان معنای حکومت است.

یلاحظ علیه: در مبحث برائت گفتیم که (حتی یرد فیه نهی) یعنی به عنوان اولی نه به عنوان ثانوی. یعنی همان دلیل اجتهادی که می گوید خمر حرام است همان مورد بحث است ولی دیگر نهی به عنوان ثانوی که همان مفاد استصحاب باشد دیگر مراد نیست. به عبارت دیگر شیء بما هو هو باید مورد نهی قرار بگیرد نه شیء بما هو مشکوک.

ص: ۳۰۵

ثانیا: به شیخ می گوییم که اگر کلام شما صحیح باشد اسمش دیگر حکومت نیست بلکه ورود است.

اما القول الثالث: آیه الله خوئی در این مقام کلامی فرموده است که احدی آن را نگفته است. می فرماید: باید مقام استصحاب را بالاتر برد. تا به حال شنیده بودیم که استصحاب اصل است و خبر واحد اماره است ولی محقق خوئی می فرماید: الاستصحاب اماره حیث لا اماره. یعنی استصحاب نمی تواند با خبر واحد بجنگد ولی در مقابل اصل شرعی مقاوم است و عقب نشینی نمی کند.

توضیح ذلک: اماره آن است که در آنجا امر شود به الغاء احتمال خلاف یعنی وقتی خبر واحد قائم شد، هرچند احتمال کذب و احتمال خلاف در آن وجود دارد ولی باید آن احتمالات را نادیده بگیریم. به بیان دیگر اماره در ظرف شک است ولی آن شک را باید الغاء کنیم.

اگر چنین باشد استصحاب هم اماره است زیرا استصحاب هم می گوید که در مقام شک نباید به شک عمل کنیم و همان یقین سابق را باید به زمان حال بکشانیم.

به تعبیر دوم: خود استصحاب یک نوع طریقیت به واقع دارد از این رو عقلاء می گویند استصحاب مفید ظن است. مثلا پارسال این خانه لب شط بود ان شاء الله امسال هم باقی است و خراب نشده است شارع هم کاشفیت آن را تکمیل کرده است و گفته است (لا تنقض الیقین بالشک و لا تعتد بالشک ابدا)

ولی در اصول چنین نیست زیرا در اصول شک محفوظ است. غایه ما فی الباب گاه اصل شرعی محرز است یعنی باید آن را جای واقع فرض کنیم (مانند قاعده ی فراغ و تجاوز که فرد از امام می پرسد که رکوع کردم یا نه که حضرت می فرماید: اگر از محل گذشته ای بلی قد رکعت) و گاه محرز نیست که اثر آن این است که فقط باید از شک بیرون بیایی و با وجود شک تصمیمی بتوانی بگیری.

ص: ۳۰۶

به هر حـال اصل محرز آن است که شک در آن محفوظ است و اصل غیر محرز هم همین ولی استصـحاب خود یک طریقیتی به واقع داشت و شارع آن را تکمیل کرده است.

یلاحظ علیه:

اولاـ: این یـک نوع خطـابه است که می گوییم شـارع کاشـفیت استصـحاب را تکمیل کرده است. کاشـفیت و طریقیت از امور تکوینی است و تکوین قابل جعل نیست. اگر بخاری ما گاز نداشـته باشد صد بار هم اگر استصحاب کنیم که سابقا گاز داشت و بخـاری گرم بـود، اتـاق گرم نمی شـود. به هر حـال طریـق امری است تکـوینی و بـا جعـل درست نمی شـود از این رو جعل طریقیت و جعل کاشفیت و تتمیم الجعل همه بی معنا است.

ثانیا: ظاهر روایات استصحاب این است که شک همچنان محفوظ مانده است زیرا عبارت (لا تنقض الیقین بالشک) یعنی شک باقی است ولی با یقین سابق به این شک اعتنا نبایـد کرد همچنین عبارت: (لا تعتد بالشک) یعنی هرچند شک داری ولی به آن اعتنا نکن ولی در اماره اصـلا شکی نیست. زیرا دلیل اماره که می فرماید: (ما القیا عنی فعنی یلقیا) یعنی هر چه آنها می گویند همان است که من گفته ام

القول الرابع و هو قولنـا: بایـد لسان ادله را بررسـی کنیم بعـد ببینیم بین دلیل استصـحاب با دلیل اماره کـدام اظهر است و کـدام ظاهر. دلیل استصـحاب همواره با تاکید می گوید: (لا تنقض الیقین بالشک) و (لا تعتد بالشک) ولی در (کل شـیء حلال) این تاکید نیست. ما در اصول خواندیم که روایتی که مؤکد است بر روایتی که مؤکد نیست مقدم می باشد.

ص: ۳۰۷

امام در صحیحه ی زراره گاه در پنج و یا شش فقره تاکید می کند که انسان نباید یقین را با شک بشکند. بنابراین استصحاب بر اصل شرعی مقدم است.

تم الکلام فی المقام الثانی و هو نسبه دلیل الاستصحاب الی الاصول الشرعیه و همه ی متفقند که استصحاب مقدم است ولی در بیان آن چهار قول وجود داشت که بیان کردیم.

ان شاء الله فردا وارد بحث تعارض الاستصحابین می شویم.

تعارض بین دو استصحاب ۸۹/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض بین دو استصحاب

البحث الثالث:تعارض الاستصحابین

و قبل الخوض فی اللبحث نقیم امورا:

الامر الاول: ما الفرق بین التعارض و التزاحم

اگر اختلاف دو دلیل در مقام انشاء باشد یعنی در مقام انشاء قابل جعل نباشند به گونه ای که قبیح باشد که مولای حکیم دو حکم مختلف انشاء و جعل و تصویب کند در این صورت این از باب تعارض می شود. مثلا مولی اگر بفرماید: ثمن العذره سحت و بعد بفرماید: لا باس بثمن العذره. این دو حکم متعارضین هستند. مولای حکیم چنین دو حکم متعارضی را جعل نمی کند و اصلا اراده ی جدی به این دو حکم متعارض تعلق نمی گیرد و اراده ی جدی از جاعل متمشی نمی شود.

ولی متزاحمین در مقام جعل و انشاء هیچ جنگی با هم ندارند ولی در مقام ظاهری به خاطر کوتاهی قدرت مکلف با هم جمع نمی شوند. مثلا مولی فرموده است: انقذ کل غریق. حال اگر غریق یکی باشد می توانم آن را نجات دهم ولی اگر دو نفر در آن واحد در دو نقطه ی متفاوت در حال غرق شدن باشند من نمی توانم هر دو را نجات دهم.

ص: ۳۰۸

در علم اصول در دو جا درباره ی متزاحمان بحث می شود: یکی در بحث ترتب است و دیگری در بحث اجتماع امر و نهی.

در بحث ترتب اگر وقت نماز تنگ باشد من نمی توانم هم نماز بخوانم و هم ازاله ی نجاست کنم.

در بحث اجتماع امر و نهی، هم نماز مصلحت دارد و هم غصب مفسده دارد.

المطلب الثانی: شک من در یکی از مستصحب ها گاه مسبب از دیگری است و ارتباطی به خارج ندارد. مثلا عبای من نجس

است و آب آفتابه هم مشکوک الطهاره و النجاسه است و سابقا چون طاهر بود همان طهارت را استصحاب می کنم. حال با این آب که مستصحب الطهاره است عبای نجسی را شستم و بعد از شستن، عبای نجس مستصحب النجاسه شده است (شک دارم که آیا با آب آفتابه که شسته شد پاک شد یا نه استصحاب می گوید نجس است). شک در بقای نجاست ناشی از بقای طهارت آب است به گونه ای که اگر آب پاک باشد من شک در طهارت عبا ندارم و عبا قطعا پاک شده است. به این شک سببی و مسببی می گویند. دو استصحاب در این مورد طولی هستند.

گاهی هم تعارض این دو معلول شیء ثالثی است مثلا دو ظرف طاهر هست که سگی در کنار آنها رد شد و آب دهانش در یکی از دو ظرف ریخت. در اینجا استصحاب طهارت در هر اناء معارض با استصحاب طهارت در اناء دیگری است و هر دو معلولان لعله ثالثه هستند که همان رد شدن سگ و ریخته شدن آب دهان آن بوده است. دو استصحاب در اینجا عرضی هستند و هیچ یک ترجیح بر دیگری ندارد.

ص: ۳۰۹

الامر الثالث: ما هو المیزان فی الشک السببی و المسببی

شک سببی و مسببی یک شرط دارد و آن این است که شک در احدهما ناشی از شک در دیگری باشد به گونه ای که اگر در دیگری اصل جاری کنیم شرعا، شک از مسبب هم رفع می شود. بنابراین بین سبب و مسبب باید ترتب شرعی باشد. یعنی اگر اصل را در سبب که آب آفتابه است جاری کردیم در اینجا اگر با آن آب عبا را بشویم عبا شرعا پاک است زیرا شرعا هر چیزی که با آب طاهر شسته شود پاک می باشد.

خرج جایی که شک در یکی مسبب از دیگری هست اما ترتبش عقلی است مثلا سابقا در اتاق انسانی بود و الان شک دارم که انسانی هست یا نه در اینجا انسان را استصحاب می کنم ولی نمی توانم فرد که زید است را ثابت کنم زیرا این ترتب شرعی نیست بلکه عقلی می باشد یعنی عقل می گوید اگر در اتاق انسانی است حتما زیدی هم هست زیرا کلی طبیعی در خارج فقط با وجود فرد محقق می شود.

در ما نحن فیه اگر نذر کنم که اگر در اتاق انسان باشد درهمی بدهم و اگر زیدی باشد دیناری بدهم در اینجا به حکم استصحاب انسان در بیت باقی است ولی چون وجود زید از لوازم عقلی وجود انسان است لازم نیست که یک دینار صدقه بدهم.

بنابراین هر جا که می شنویم ترتب بین دو مورد ترتب سببی و مسببی است باید به این نکته دقت کنیم که آیا ترتب هم شرعی است یا نه اگر ترتب شرعی باشد اثر بار می شود ولی اگر عقل بگوید نه.

اذا عرفت هذا فاعلم: شیخ انصاری چهار دلیل بر تقدم استصحاب سببی بر مسببی اقامه کرده است. (شیخ این مسئله را بعد از مسئله ی قرعه مطرح می کند) ولی مرحوم آخوند در کفایه یک دلیل بیشتر نمی آورد و همان یک دلیل دو بیان دارد.

ما نیز فقط کفایه را تقریر می کنیم و به بقیه ی ادله ی شیخ رسیدگی نمی کنیم.

محقق خراسانی می فرماید: اگر اصل را در سببی جاری کردیم دیگر در ناحیه ی مسبب نقضی یقین به یقین کرده ایم (که اشکالی ندارد) اگر گفتیم که آب آفتابه به دلیل استصحاب پاک است در این صورت یقین سابق در عبا که یقین به نجاست بود را کنار می گذاریم زیرا یقین داریم که با آب پاک شسته شده است.

ولی اگر بگوییم نجاست ثوب باقی است و با آب آفتابه که مستصحب الطهاره است پاک نشده است در اینجا طهارت آب آفتابه را نادیده گرفته ام و یقین را با شک نقض کردم زیرا شک در نجاست عبا را اخذ کردم و یقین به طهارت آب را زیر سؤال بردم زیرا شرعا آب آفتابه پاک است و از آثار ماء طاهر این است که آنچه با آن شسته شود پاک می شود.

بیان دومی که محقق خراسانی دارد این است که اگر اصل سببی را بر مسببی مقدم کنیم تقدم تخصصی می باشد. (تقدم طهارت بر نجاست ثوب از باب تخصص است) ولی اگر نجاست ثوب که بعد از شستن مشکوک است را بر اصل سببی که طهارت آب آفتابه است این از باب تخصیص می شود یعنی باید بگوییم ملاقی الماء الطاهر طاهر الا فی هذا المورد. و اذا دار الامر بین التخصص و التخصیص، تخصص مقدم است بلکه اگر تخصیص را اخذ کنیم دور پیش می آید زیرا تخصیص فرع حجیت اصل مسببی و اصل مسببی هم فرع حجیت اصل است.

ص: ۳۱۱

یلاحظ علیه: ما هم در بیان اول نظر داریم و هم در بیان دوم.

در مورد بیان اول می گوییم. محقق خراسانی یک امر را مسلم فرض کرده است و بر اساس آن این مطالب را بیان کرده است و آن این بود که اگر بگوییم ثوب پاک است نقض یقین به یقین کرده ایم ولی اگر بگوییم ثوب نجس است نقض یقین به شک کرده ایم.

نقول اگر اصل سببی مسلم الحجیه باشد و مسببی مشکوک الحجیه حق با محقق خراسانی است ولی اگر بگوییم هر دو، یک فرد از یک عام هستند که همان (لا تنقض الیقین بالشک) می باشد یعنی اگر بگوییم: (لا تنقض) دو فرد دارد: یکی طهارت آب آفتابه است و دیگری نجاست ثوب مغسوله است و هر دو در عرض هم قرار دارند از این رو چرا باید اصل سببی بر مسببی مقدم شود؟ این همان اکرم العلماء است که هم نحوی عالم است و هم صرفی عالم. در ما نحن فیه هم طهارت آب مشکوک است زیرا آب آفتابه را از آب رود پر نکردیم تا یقینا پاک باشد. هم آب آفتابه مشکوک است و هم نجاست عبا از این رو اگر نجاست عبا را اخذ کنیم در اینجا شک در نجاست عبا را بر یقین به طهارت آب نقض نکرده ام زیرا طهارت آب یقینی نیست.

محقق خراسانی اول مسلم فرض کرده است که طهارت آب یقینی است و بعد بحث نقض یقین به شک را مطرح می کند و حال آنکه طهارت آب و نجاست عبا هر دو در عرض متساوی هستند. از این رو هر دو متعارضان می شوند و اگر بگوئیم ثوب پاک است در اینجا نقض یقین به شک کردیم زیرا آب افتابه مشکوک است و اگر بگوئیم ملاقی آب آفتابه نجس است آن هم نقض یقین به شک است زیرا آبی که پاک است شرعا محکوم است که ملاقی آن پاک باشد.

ثم ان الشیخ می فرماید: من اول سراغ سببی می روم و می گویم شک در اصل سببی شک سببی است ولی در مسبب شک ما مسببی است و سببی رتبه مقدم بر مسببی است. لا تنقض در ابتدا سببی را می گیرد و بعد به سراغ مسببی می رود. با این بیان هنگامی که به سراغ سببی می رود مشکل را حل می کند و دیگر نوبت به مسببی نمی رسد.

نقول این کلام هم صحیح نیست. امام قدس سره می فرمود رتبه های عقلی فقط در امور عقلیه مطرح است و الا در ادله ی شرعیه همه یکسان هستند و سببی و مسببی با هم در عرض هم تحت لا تنقض داخل هستند.

الی هنا تم نقد البیان الاول و ان شاء الله جلسه ی بعد به سراغ بیان دوم محقق خراسانی می رویم که همان بحث تخصص و تخصیص است.

تقدم اصل سببی بر مسببی و اجرای اصل در اطراف علم اجمالی ۸۹/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدم اصل سببی بر مسببی و اجرای اصل در اطراف علم اجمالی

سخن درباره ی تقدم اصل سببی بر مسببی است.

لا شک که اصل سببی بر مسببی مقدم است ولی کلام در وجه تقدم آن است. شیخ انصاری در رسائل چهار دلیل بر تقدم اصل سببی بر مسببی آورده است ولی صاحب کفایه یک دلیل را ذکر کرده است که همان دلیل دوم رسائل است که در جلسه ی قبل آن را مطرح کردیم و آن این بود که اگر اصل سببی را بر مسببی مقدم کنیم شک را با یقین نقض کرده ایم ولی اگر مسببی را بر سببی مقدم کنیم یقین را با شک نقض کرده ایم.

ص: ۳۱۳

در جلسه ی قبل اشکالی که به این قول وارد بود را مطرح کردیم گفتیم اصل سببی و مسببی در عرض هم هستند و هر دو یک مصداق از عدم نقض یقین به شک می باشند.

ان قلت: شیخ انصاری می فرماید این دو در عرض هم نیستند بلکه در طول هم می باشند زیرا اصل مسببی معلول اصل سببی است زیرا شک در سبب در مرحله ی اول است و بعد در مرحله ی دوم نوبت به شک مسببی می رسد. بنابراین لا تنقض ابتدا در شک سببی جاری می شود و بعد در شک مسببی. از این رو وقتی اصل در آب آفتابه جاری شد این آب در حکم آب قطعی الطهاره می شود و وقتی عبا را با آن می شوییم در حقیقت آن را با آبی که یقینا پاک است شسته ایم.

نقول: شیخ در این مورد به سراغ دقت های فلسفی رفته است. در فلسفه واضح است که معلول در رتبه ی متاخر است و علت در رتبه ی متقدم. ولی در امور عرفی چنین نیست و عرف به این دقت ها توجه ندارد از این رو شک در مسبب و شک در سبب هر دو با هم درعرض واحد هستند.

صاحب کفایه دلیل دیگری اقامه می کند و می فرماید: تقدم اصل سببی بر مسببی از باب ورود است ولی اگر اصل مسببی را بر سببی وارد کنیم تخصیص است و مستلزم دور است.

اما اصل سببی بر مسببی از باب ورود مقدم است چون یقین شرعا معتبر است و اگر بگوییم ثوب پاک است در واقع شک را با یقین شکسته ایم و شارع به یقین سببی اعتبار بخشیده است. ولی اگر بخواهیم اصل مسببی را بر سببی مقدم کنیم باید با اصل مسببی اصل سببی را تخصیص بزنیم که دور پیش می آید زیرا زمانی تخصیص صحیح است که اصل مسببی حجیت داشته باشد و از طرفی حجیت آن هم در صورتی احراز می شود که بتواند تخصیص بزند.

یلاحظ علیه: مبنا در اینجا فاسد است زیرا محقق خراسانی تصور کرده است که اصل سببی مسلما حجت است و یقینش شرعی است و حجت بعد با این پیش فرض گفته اند که یقین او حجت است و بر مسببی مقدم می شود ولی اگر بگوییم اصل سببی و مسببی هر دو در یک رتبه است و هر دو یک مصداق از لا تنقض می باشد در این صورت می گوییم در هر دو طرف یک یقین و یک شک وجود دارد و اگر اصل مسببی را بر سببی مقدم کنیم این موجب تخصیص می شود، در صورت تقدم اصل سببی بر مسببی هم همین تخصیص راه دارد.

بنابراین تمام دلائلی که شیخ و آخوند مطرح کرده اند بر اساس این است که سببی را مقدم فرض کرده اند و یقین را در آن مسلم گرفته اند ولی ما قائل هستیم که سببی و مسببی هر دو دو مصداق و در عرض هم هستند.

لکن مع ذلک کله نقول: اصل سببی بر مسببی مقدم است ولی من جهه اخری

برای تمهید ذهن می گوییم که در بحث اصل مثبت گفته شده است که استصحاب اثر شرعی را ثابت می کند نه اثر اثر را. مثلا زید سابقا عادل بود و الان هم عدالتش را استصحاب کردیم و در حضور او صیغه ی طلاق را جاری کنیم. اثر اولی که بر استصحاب عدالت جاری می شود این است که طلاق در حضور او صحیح است ولی اثر اثر جاری نمی شود یعنی این استصحاب ثابت نمی کند که این زن به دلیل اینکه مطلقه است باید عده نگه دارد دیگر ثابت نمی شود همچنین اثر الاثر الاثر ثابت نمی شود یعنی این زن عده اش تمام شد حال می تواند ازدواج کند. هیچ یک از این اثر ها بجز اثر اول بار نمی شود.

ص: ۳۱۵

ما می گوییم این کلام صحیح نیست. هنگامی که عدالت زید را ثابت کردیم و طلاق صحیح شد، استصحاب عدالت برای کبری یک صغری درست می کند و آن اینکه حال که طلاق صحیح شد این طلاق صغری می شود برای وجوب عده. بنابراین استصحاب نمی گوید که زن باید عده نگه دارد بلکه فقط می گوید طلاق صحیح است. بعد این طلاق صغری برای کبری که دلیل اجتهادی می باشد قرار می گیرد. از این رو باید عده نگاه دارد و بعد از عده همی می تواند ازدواج کند.

به عبارت دیگر اثر اول با استصحاب ثابت می شود و اثرات دیگر توسط دلیل های اجتهادی که اثر اول، صغری برای آنها می باشد.

این بحث در اصل مثبت مطرح شد و نظیر همین در بحث ما هم جاری می شود به این شکل که می گوییم اصل سببی بر مسببی مقدم است زیرا اصل سببی که جاری شد صغری برای دلیل اجتهادی قرار می گیرد. یعنی وقتی در اصل سببی که آب آفتابه است استصحاب را جاری کردیم و گفتیم آب آفتابه پاک است این طهارت آب صغری برای کبری که دلیل اجتهادی است قرار می گیرد و ان اینکه کل نجش غسل بماء طاهر فهو طاهر.

اما اگر استصحاب در اصل مسببی جاری شود دیگر صغری برای کبرای شرعی قرار نمی گیرد زیرا آن طرف می گوید سابقا عبا نجس بود و الان هم نجس اثر شرعی آن این است که غساله اش هم نجس است و این اثر نمی تواند صغری برای کبری باشد.

ص: ۳۱۶

بنـابراین استصـحاب سـببی بر مسـببی حـاکم نیست بلکه حاکم در اینجا همان دلیل اجتهادی است که از جریان استصـحاب در اصل سببی ایجاد می گردد.

المقام الثانی: در تعارض استصـحابین که از باب سـببی و مسببی نیستند بلکه معلولان یک امر سومی هستند مثلا دو آب داشتیم که هر دو پاک بود و بعـد قطره خونی در احـدهما افتاد. در اینجا شک در طهارت و نجاست هر یک از دو اناء معلول امر ثالث است که همان افتادن قطره ی خون است. به عبارت دیگر شک در هیچ یک از دو اناء ناشـی از اناء دیگر نیست بلکه زائیده ی علم اجمالی است که قطره ی خونی در آن افتاده است.

حال بحث در این است که آیا اصل در اطراف علم اجمالی جاری می شود یا نه.

شیخ در چند جای رسائل این بحث را مطرح کرده است. یکی از آنها مبحث قطع است. دیگری در مبحث اشتغال است و جای سوم هم در بحث علم اجمالی است.

ههنا اقوال اربعه:

قول اول: قول شـیخ انصاری: اصل در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود. شـیخ قائل است که جریان اصول مربوط به شبهات بدویه است نه اطراف علم اجمالی.

قول دوم: محقق خراسانی می گویـد اصول در دو جا در اطراف علم اجمالی جاری نیست یکی اینکه مخالفت قطعیه باشـد مثلا اینکه در هر دو اناء استصحاب طهارت را جاری کنیم و بعد هر دو اناء را بنوشیم. دوم اینکه مسلتزم مخالفت احتمالیه باشد مثل اینکه یکی از دو اناء را بنوشـیم. ولی اگر از هیچ یک ایجاد نشود (فقط مخالفت التزامیه حاصل شود) اشکال ندارد. مثلا هر دو آب سابقـا نجس باشـد و بـدانیم یکی از آنهـا طـاهر شـده است در اینجـا استصـحاب نجاست در هر دو جاری است زیرا اثرش ترک هر دو اناء است که هیـچ اشـکالی ندارد فقط اجاری اصل در هر دو اناء نتیجه اش این است می دانیم یقینا با علم اجمالی مخالفت کرده ام ولی اشکالی ندارد.

ص: ۳۱۷

قول سوم: محقق نائینی قائل است که اگر اصول اصل محرز است در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود ولی اگر محرز نباشد مانند کل شیء طاهر این در اطراف علم اجمالی جاری می شود.

قول چهارم: باید بین علم قطعی و بین اطلاق، فرق بگذاریم. گاه علم قطعی بر حکم شرعی داریم مثلا دو نفر هستند که سابقا کافر بودند ولی قطعا یکی مسلمان شده است در اینجا علم قطعی داریم کشتن مسلمان حرام است در اینجا در اطراف ، جاری نمی شود ولی گاه اطلاق دلیل در کار است مثلا اجتنب عن الخمر به اطلاقش هم علم تفصیلی را می گیرد و هم اجمالی را در این صورت اصل در هر دو طرف جاری است.

ان شاء الله فردا هر چهار قول را بررسی می کنیم.

اجرای اصل در اطراف علم اجمالی ۸۹/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجرای اصل در اطراف علم اجمالی

بحث در تعارض الاستصحابین است که منشا تعارض امر ثالثی است و بحث به این جا رسید که آیا در اطراف علم اجمالی استصحاب جاری است یا نه.

قول اول: قول شیخ انصاری: اصل در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود. شیخ قائل است که ادله ی استصحاب اطراف علم اجمالی را شامل نیست بلکه موضوعا و تخصصا خارج است. البته نه به خاطر اینکه مخالفت عملیه لازم می آید بلکه به خاطر اینکه اگر کسی ادله ی استصحاب را مطالعه کند به این امر پی می برد. زیرا غایت در اینجا حاصل است زیرا دو آب داریم که هر دو پاک بودند و ما یقین داریم که قطره ی خونی در یکی از آنها افتاده است. در اینجا در هر یک اناء به تنهایی اگر استصحاب جاری کنیم باید بگوییم لا تنقض الیقین بالشک می گوید سابقا پاک بوده است و الان هم پاک از این رو شک در نجاست آن ظرف به تنهایی را با یقین سابق که طاهر بود نباید بشکنیم. ولی در همان دلیل آمده است: و لکن تنقضه بدلیل آخر. یعنی اگر یقین دیگری آمد آن یقین سابق از کار می افتد. اتفاقا در ما نحن فیه یقین دیگر هم وجود دارد و آن اینکه یقین دارم قطره ی خونی در احد الانائین افتاده است. بنابراین غایت که همان یقین دیگر است حاصل شده است از این رو باید از یقین سابق دست بکشیم که همان عدم عمل به استصحاب است.

ص: ۳۱۸

بنابراین اصلا در اطراف علم اجمالی دو استصحاب وجود ندارد تا با هم تعارض کنند.

قد اشکل علی الشیخ باشکالین.

اشکال اول: عبارت و لکن تنقضه بدلیل آخر فقط در صحیحه ی اول زراره وارد شده است.

یلاحظ علیه: در همان یک روایت که وارد شده باشد کافی است و ما سایر احادیث را با همین قید که در صحیحه ی اولی آمده است مقید می کنیم.

مضافا بر اینکه در سومی هم این عبارت وارد شده است.

اشکال دوم: در روایت آمده است و لکن تنقضه بدلیل آخر مثله. یعنی یقین دوم هم باید مثل یقین اول باشد. در علم اجمالی یقین اول تفصیلی است زیرا یقین داشتیم که هر دو اناء صد در صد پاک است ولی یقین بعدی اجمالی است زیرا احد الانائین نجس است. از این رو غایت حاصل نشده است زیرا یقین دوم صفه مانند یقین اول نیست.

یلاحظ علیه: کلمه ی (مثله) در روایت نیست. از این رو یقین دوم هر چه باشد می توان با آن یقین اول را نقض کرد.

فتلخص مما ذکرناه که دلیل شیخ انصاری بسیار خوب است از این رو جریان اصول مربوط به شبهات بدویه است نه اطراف علم اجمالی.

قول دوم: محقق خراسانی می گوید: اصول در دو جا در اطراف علم اجمالی جاری نیست یکی اینکه مستلزم مخالفت عملیه قطعیه باشد مثلا اینکه در هر دو اناء استصحاب طهارت را جاری کنیم و بعد هر دو اناء را بنوشیم. دوم اینکه مسلتزم مخالفت عملیه ی احتمالیه باشد مثل اینکه یکی از دو اناء را بنوشیم. ولی اگر از هیچ یک ایجاد نشود (فقط مخالفت التزامیه حاصل شود) اشکال ندارد. مثلا هر دو آب سابقا نجس باشد و بدانیم یکی از آنها طاهر شده است در اینجا استصحاب نجاست در هر دو جاری است زیرا اثرش ترک هر دو اناء است که هیچ اشکالی ندارد و مطابق احتیاط است فقط اجرای اصل در هر دو اناء نتیجه اش این است می دانیم یقینا با علم اجمالی مخالفت کرده ام ولی اشکالی ندارد.

ص: ۳۱۹

فرق مبنای شیخ با محقق خراسانی در این است که شیخ اصلا استصحاب را در اطراف علم اجمالی جاری نمی داند ولی محقق خراسانی قائل است که استصحاب جاری می شود و بعد تساقط می کند.

یلاحظ علیه محقق خراسانی باشکالین:

الاشکال الاول: اینکه شما می گویید مانع در کار است و دو استصحاب با هم تعارض می کنند آیا برای شما محرز شده است که مقتضی وجود دارد؟ زیرا مطابق آنچه شیخ گفته است اصلا مقتضی برای اجرای استصحاب وجود ندارد. زیرا عبارت امام علیه السلام فقط متوجه شبهات بدویه است که در آن یقین دوم وجود ندارد. در علم اجمالی یقین دوم وجود دارد.

الاشکال الثانی: محقق خراسانی فرمود در جایی که مخالفت عملیه لازم نیاید اصل جاری می کنیم. ما می گوییم چه اثری بر اجرای این استصحاب بار است. زیرا در جریان استصحاب باید اثر شرعی وجود داشته باشد که در ما نحن فیه مفقود است.

اگر هم گفته شود که اثر جریان استصحاب اجتناب از انائین است می گوییم احتیاجی به استصحاب نداریم برای اینکه قبل از جریان استصحاب علم اجمالی خودش بر اجتناب انائین دلالت می کرد.

قول سوم: محقق نائینی قائل است که اگر اصول اصل محرز است در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود ولی اگر محرز نباشد در اطراف علم اجمالی جاری می شود.

توضیح ذلک: فرق بین اصل محرز و غیر محرز: اصل محرز آن است که بنای عملی داشته باشیم مبنی بر اینکه مورد اصل جانشین واقع است. محقق نائینی در بیان اصل محرز می فرماید: البناء العملی علی ان احد طرفی الشک هو الواقع.

اصل غیر محرز این است که ما به این اصل در حالت شک عمل می کنیم تا تحیرمان رفع شود و کار نداریم که این اصل عین واقع است یا خلاف واقع. مانند کل شیء طاهر.

اذا علمت هذا: محقق نائینی قائل است که اصل محرز در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود زیرا تناقض ایجاد می شود زیرا نمی شود بنای عملی داشته باشیم که هر دو اناء واقعا طاهر است و حال آنکه می دانیم در واقع یکی نجس است.

بله کل شیء طاهر در هر دو جار می شود زیرا این اصل با واقع کاری ندارد.

یلاحظ علیه: ما نتوانستیم فرق اصل محرز و غیر محرز را تصور کنیم. هرچند بعضی از اصول مانند استصحاب بر سایر اصول مانند اصاله الطهاره مقدم است زیرا دلیل استصحاب قوت دارد ولی اینکه استصحاب اصل محرز باشد به این معنا که بنای عملی بگذاریم که مفاد استصحاب هو الواقع است از روایت استفاده نمی شود. در روایت آمده است: لا تنقض الیقین بالشک و لکن تنقضه بدلیل آخر و از این استفاده نمی شود که عمل به استصحاب برای این است که استصحاب مطابق واقع است.

منشا اشتباه این است که دیده اند استصحاب مقدم بر سایر اصول است و از این توهم کرده اند که استصحاب یک نوع اماریت به واقع دارد. ملاک تقدم استصحاب بر سایر اصول این نیست که استصحاب اماریت دارد و دیگر اصول ندارند بلکه ملاک تقدم، تاکید امام بر استصحاب است.

قول چهارم: این قول حضرت امام است. ایشان این مسئله را در چند جا مطرح کرده اند یکی در اول مبحث قطع و دیگری در مبحث برائت و سوم در ما نحن فیه.

ص: ۳۲۱

ایشان قائل است که علم اجمالی بر دو قسم است. گاه علم وجدانی است و گاه اطلاق دلیل بر آن دلالت دارد.

اگر علم وجدانی و قطعی شد در اطراف آن هیچ اصلی جاری نمی شود. مثلا دو نفر هستند که سابقا کافر بودند ولی قطعا یکی مسلمان شده است در اینجا علم قطعی داریم کشتن مسلمان حرام است در اینجا هیچ یک را نمی توان به قتل رساند.

ولی اگر اطلاق دلیل موجب علم اجمالی باشد مانند اجتنب عن النجس که اطلاقش هم علم تفصیلی را شامل می شود و هم علم اجمالی را در این صورت این امکان وجود دارد که اصول اطلاق دلیل را مقید کند یعنی اصل در اطراف علم اجمالی جاری شود و بگوید اجتنب النجس اذا کان العلم تفصیلا لا اجمالا.

بله در مورد ربا این علم تقیید خورده است و فقط علم تفصیلی لازم است. فرد نزد امام علیه السلام می رود و عرض می کند پدرم از دنیا رفته است و ربا خوار بوده است که حضرت می فرماید آن مالی که می دانی ربا است به صاحبش بده و بقیه را می توانی استفاده کنی. همچنین در مورد مظالم هم چنین است.

نقول: ما نتیجه با شیخ یکی هستیم ولی با بیانی دیگر می گوییم روایاتی که می گوید: لا تنقض الیقین بالشک اصلا در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود.

زیرا مثلا کل شیء طاهر اگر بخواهد در اطراف علم اجمالی جاری شود از سه حالت بیرون نیست. یا هر دو طرف را شامل می شود یا یک طرف معین و یا یک طرف تخییری را. (همچین در مورد لا تنقض) اگر هر دو را شامل شود یقینا موجب مخالفت عملیه می شود. اگر یکی معین را بگیرد این ترجیح بلا مرجح می شود. اگر یکی لا بعینه را شامل شود می گوییم که از روایت کل شیء طاهر یا از لا- تنقض استفاده نمی شود که احدهما لا- بعینه را می توان اخذ کرد. از این رو دلیل اصاله الطهاره و استصحاب اصلا قابل اجرا در اطراف علم اجمالی نیست.

ان قلت: شما در انقذ الغریق می گویید که اگر نمی توانید دو نفر را در یک زمان از غرض شدن نجات دهید باید یکی را مخیرا انتخاب کنید و حال آنکه انقذ الغریق یعنی الغریق بعنیه. از این رو همان طور که در انقذ الغریق (اگر مرجحی در کار نباشد) می شود تخییر را استفاده کرد هکذا در ما نحن فیه.

قلت: انقذ الغریق از باب متزاحمین هستند و هر دو مصلحت دارند از این رو تخییر استفاده می شود ولی ما نحن فیه از باب متعارضین هستند و یکی مصلحت دارد و دیگری نه.

ان شاء الله فردا به بحث نسبت استصحاب با قواعد چهارگانه می پردازیم.

قاعدهٔ ید ۸۹/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ی ید

نسبت استصحاب با قواعد چهارگانه:

شیخ انصاری به مناسبت بررسی نسبت استصحاب با قواعد چهارگانه، از چهار قاعده ی فقهی سخن گفته است. باید بررسی کنیم که این قواعد بر استصحاب مقدم است یا برعکس.

القاعده الاولی قاعده الید:

و قبل الخوض فی الکلام نقدم امورا:

المقدمه الاولی: قاعده ی ید با قاعده ی علی الید فرق دارد.

قاعده ی ید دو ویژگی دارد:

اول اینکه ید اماره ی ملکیت است. ید گاه اشاره به ملکیت است مثلا عبایی که بر دوش من است علامت این است که مال من است و گاه سبب ملکیت است مانند اینکه ماهی را از آب صید می کنم که وقتی به دست من رسید ملک من می شود. بله ممکن است گفته شود که حیازت سبب ملکیت است ولی واضح است که حیازت بدون استیلاء و ید موجب ملکیت نمی شود و حیازت با ید همراه است. دومین ویژگی ید این است که به وسیله ی ید، مدعی از منکر شناخته می شود. مثلا دو نفر آمده اند که یکی عبا بر دوش دارد و دیگری نه و هر دو مدعی هستند که عبا مال آنهاست. در اینجا آن کس که عبا بر دوش دارد منکر است و کسی که ید ندارد مدعی می باشد. ذو الید لازم نیست بینه بیاورد و غیر ذو الید باید بینه بیاورد که این عبا مال او نیست و اگر بینه نیاورد ذو الید قسم می خورد.

اما قاعده ی علی الید، نقطه ی مقابل قاعده ی ید است. اگر ید نشانه ی ملکیت است، قاعده ی علی الید علامت استیلاء بر مال غیر است که سبب ضمان است. زیرا علی الید ما اخذت حتی یؤدی. حال استیلاء گاه بر عین است. گاه استیلاء بر منافع مستوفی است مثلا ماشین کسی را گرفته ام و سوار شده ام. گاه استیلاء بر منافع غیر مستوفی است مثلا مالی از کسی گرفتم و خرج کردم. همه قائل هستند که علی الید موجب ضمان است.

المقدمه الثانیه: این است که آیا قاعده ی ید مسئله ای فقهیه است یا قاعده ای فقهیه یا مسئله ای اصولیه است.

ید قاعده ی فقهیه است. مسئله ی فقهیه دایره اش مضیق است ولی ید دایره اش وسیع می باشد. میزان در شناسایی قواعد فقهی و مسائل فقهیه از مسائل اصولی این است که محمول مسائل فقهیه و قواعد فقهیه احکام شرعیه است حال گاه احکام تکلفیه است مانند احکام خمسه و گاه احکام وضعیه مانند ملکیت، عزیمت، رخصت و هکذا. مثلا کل شیء حلال حتی تعلم انه حلال قاعده ی فقهیه است زیرا حلال بودن حکم شرعی است. هکذا الصلح جایز بین المسلمین ما لم یحلل حلالا و یحرم حراما در اینجا هم محمول جواز و اباحه است. همچنین ما ضمین بصحیحه یضمن بفاسده و ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده همه از این باب هستند زیرا حکم به ضمان و عدم ضمان حکم شرعی است.

البته قواعد اصولیه آن است که به درد مجتهد می خورد اما قواعد فقهیه بر دو قسم است قسمی از آنها فقط به درد مجتهد می خورد مانند ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و قسمی از آن به کار مردم هم می آید مانند کل شیء طاهر.

ص: ۳۲۴

اما مسائل اصولی احکامی است که محمول در آنها یا عقلی یا عرفی و یا حکم لغت است. مثلا الامر مفید للوجوب یا الامر مفید للمره او للتکرار یا قول اللغوی حجه و یا الشهره حجه و هکذا بله سرانجام کاربرد فقهی دارد (اگر کاربرد فقهی نداشته باشد به آن اصول فقه نمی گویند.)

اذا علمت هاتین القاعدتین فاعلم: قاعده ی الید قاعده ی فقهیه زیرا ید دلیل بر ملکیت است و محمول در قاعده ی ید همان ملکیت است که حکم وضعی شرعی می باشد.

ثم ان الکلام فی قاعده الید یقع فی مقامات:

المقام الاول: فی مفهوم الید

ید یک معنای لغوی دارد که همان دست است. اسلام روی ید تکیه کرده است و این قاعده به نام قاعده ی ید مشهور شده است چون غالب فعالیت های انسان با دست انجام می گیرد.

حتی قرآن مجید هم ید را به صورت یک موضوع کلی مطرح می کند و می فرماید: (هذا ما قدمت یداک) و حال آنکه انسان همه ی گناهان را با دست انجام نمی دهد ولی همه به دست منسوب شده است زیرا غالب فعالیت های حلال و حرام انسان به دست نسبت داده می شود. حتی خداوند می فرماید: (و السماء بنیناها بایید)

ید یک معنای اصطلاحی هم دارد و آن معنای استیلاء است. یعنی عبا را که فرد بر دوش می کند می گویند ید دارد. واضح است که ید در هر مورد بحسبه است مثلاـ من بر ماشین ید دارم زیرا ماشینش در ملک من است. بر لباس ید دارم چون بر دوش من است و هکذا.

ص: ۳۲۵

الان هم حکومت هر کشور آسمان آن را ملک خود می دانند و هکذا.

امیر مؤمنان در نهج البلاغه به فردی که می خواهد به غنائم دست درازی کند می فرماید: این غنائم نه مال من است و نه مال تو. (فَإِنْ شَرِكْتَهُمْ فِي حَرْبِهِمْ، كَانَ لَكَ مِثْلُ حَظِّهِمْ، وَ إِلَّا فَجَنَاهُ أَيْدِيهِمْ لَاتَكُونُ لِغَيْرِ أَفْوَاهِهِمْ).«اگر تو در نبرد آنان شرکت کرده بودی سهمی همانند سهم آنان داشتی و گرنه دست چین آنها برای غیر دهان آنان نخواهد بود»

المقام الثانی: فی اعتبار الید

شاید از چیزهایی که بشر از روز اول بر آن اعتماد کرده است همین ید بوده باشد که نشانه ی ملکیت است. علت اعتماد بر ید به دو جهت است زیرا سابقا شر بسیار کمتر بود و خیر بیشتر بود و غالبا کسانی که چیزی زیر دستشان بود آن را از راه مشروع به دست می آوردند. زیرا رابطه ها کم بود و بشر به شکل پراکنده زندگی می کرد و هر کس دست رنج خود را در اختیار داشت؛ یا حیازت می کرد و یا داد و ستد می نمود.

جهت دیگر این است اگر قرار باشد ید معتبر نباشد در این صورت هر کس می بایست برای مالکیت خودش بینه بیاورد اگر کسی می خواست نانی بفروشد می بایست بینه اقامه کند که شهادت دهند این نان مال اوست و هکذا. از این رو در روایت آمده است که امام علیه السلام می فرماید: (و لولاها لما قام للمسلمین سوق)

از این رو در چند مورد ید حجیت ندارد:

ص: ۳۲۶

فرد دلال و کسی که امانت فروشی دارد. او اگر فوت کند ورثه اش حق ندارد بگوید که این اموال مال ماست. هذا قضیه قیاسها معها ید السارق. کسی که معروف به سرقت است. او اگر چیزی را می فروشد در آن احتمال است که مال خودش باشد و احتمال دارد که مال سرقتی باشد در این حال نمی شود مطمئن شد که مال خودش است و ید او اعتبار ندارد. ید ظالم که مالی را غصب کرده است.

المقام الثالث: هل الید اماره او اصل

اکثریت قائل هستند که ید اماره بر ملکیت است و کشف از واقع می کند و واقع کشف از حکم و حکم کشف از موضوع می کند.

گروهی قائل هستند که ید اصل است.

ما برای مدعای خود به بنای عقلا رجوع می کنیم. باید ببینیم که عقلاء ذو الید را اماره می دانند یا اینکه آن را اصل می دانند و فقط از باب ناچاری و برای رفع تحیر از آن استفاده می کنند.

راه دوم بررسی روایات است که باید دید آیا مثبتات آن حجت است یا نه.

روایایی که ما جمع کرده ایم بر سه طائفه است: بعضی از روایات از بیان اینکه اماره است یا اصل ساکت هستند. بعضی از آنها لسان دارند و آن را اماره می دانند و مثبتات آن را حجت می دانند. سوم روایاتی است که یستشم منها که ید اماره باشد.

ان شاء الله فردا این روایات را بررسی می کنیم.

ید اماره است یا اصل ۸۹/۱۰/۲۸

ص: ۳۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ید اماره است یا اصل

سخن در مقام سوم است و آن اینکه آیا ید اماره ی ملکیت است یا اصلی از اصول می باشد. در ما نحن فیه برای کشف مسئله دو راه وجود دارد: یکی اینکه حال عقلاء را مطالعه کنیم و ببنیم که عقلاء آن را مانند اماره کاشف می دانند و یا اینکه فقط در حال تحیر و برای اینکه زندگی مردم بچرخد از آن استفاده می کنند. مثلا برای اینکه کسی که مالی در دست دارد بتواند بدون ارائه ی بینه آن را بفروشد می گویند که او مالک آن مال است.

راه دوم بررسی روایات است:

روایایی که ما جمع کرده ایم بر سه طائفه است:

الطائفه الاولی: بعضی از روایات از بیان اینکه اماره است یا اصل ساکت هستند و فقط می گویند مالی که در دست فرد است ملک فرد می باشد و بس.

وسائل، ج ۱۳، باب ۵ از ابواب بیع الحیوان

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (متوفای ۴۶۰) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ (متوفای ۲۵۰) عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ (فردی است ثقه) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكٍ ادَّعَى أَنَّهُ حُرٌّ وَ لَمْ يَأْتِ بِبَيِّنَةٍ عَلَى ذَلِكَ أَشْتَرِيهِ قَالَ نَعَمْ. غلامی است که ادعا می کند حر است و مالکش بی دلیل او را ملک خود قرار داده است. حال فرد از امام علیه السلام می پرسد آیا می توانم او را بخرم امام می فرماید بله زیرا فرد مالک است چون این غلام در دست اوست.

ص: ۳۲۸

ح ۲: عَنْهُ (شیخ صدوق عن الحسین بن سعید) عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ (وثاقت این راوی محل بحث است) قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَدْخُلُ السُّوقَ وَ أُرِيدُ أَشْتَرِي جَارِيَةً فَتَقُولُ إِنِّي حُرَّةٌ فَقَالَ اشْتَرِهَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا بَيِّنَةٌ این دو روایت فقط می گوید که چون مال در دست فرد است او مالک است ولی از این دو روایت استفاده نمی شود که ید اماره است یا اصل

وسائل ج ۱۷ باب ۱۵ از ابواب احیاء موات

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (کلینی متوفای ۳۲۹) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (عطار قمی استاد کلینی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (ابن ابی الخطاب متوفای ۲۶۲) قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع (امام حسن عسگری) رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحًى عَلَى نَهَرِ قَرْيَةٍ وَ الْقَرْيَةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْيَةِ أَنْ يَسُوقَ إِلَى قَرْيَتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ يُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَى أَ لَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ ع يَتَّقِي اللَّهَ وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا يَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ.

سابقا آسیاب ها آبی بود و آب که آسیاب را می چرخاند بعد جار می شد و به روستا می رسید. مالک ده تصمیم داشت مسیر آب را عوض کند تا آب به آسیاب نرسد.

امام هم در جواب فرمود: مالک روستا این کار را انجام ندهد. علت آن هم این است که صاحب آسیاب بر نهر استیلاء داشته است و سالیان درازی از آب استفاده می کرده و از این رو بر منافع نهر استیلاء دارد.

در این روایت (یتقی الله) علامت این است که کار صاحب ده عملی نامشروع و مخالف تقوا است و عبارت (و لا یضر اخاه المؤمن) بیانگر این است این است که به دلیل قاعده ی لا ضرر عمل مزبور نباید انجام شود و حرام است.

ص: ۳۲۹

به هر حال از این روایت استفاده نمی شود که این استیلاء دلیل بر اماره بودن است یا اصل.

الطائفه الثانیه: بعضی از آنها لسان دارند و آن را اماره می دانند و مثبتات آن را حجت می دانند.

وسائل ج ۱۷ باب ۵ از ابواب لقطه

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیٍّ (علی بن ابراهیم) عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ (حسن بن محبوب متوافی ۲۲۴) عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ (کسی که از محمد بن مسلم روایات بسیاری نقل کرده است و علوم محمد بن مسلم از طریق او نقل شده است) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّارِ یُوجَدُ فِیهَا الْوَرِقُ (درهم و دینار) فَقَالَ إِنْ کَانَتْ مَعْمُورَةً فِیهَا أَهْلُهَا فَهِیَ لَهُمْ وَ إِنْ کَانَتْ خَرِبَةً قَدْ جَلَا عَنْهَا أَهْلُهَا فَالَّذِی وَجَدَ الْمَالَ أَحَقُّ بِهِ

حضرت در جواب سائل می فرماید که اگر خانه معموره و قابل زیستن است مال یافت شده مال صاحب خانه است و اگر خانه مخروبه باشد آن مال، از آن کسی است که آن را یافته است.

این روایت دلیل بر این است که ید اماره می باشد زیرا امام علیه السلام فرق می گذارد بین خانه ی معموره و خانه ی مخروبه. معموره بودن دلیل بر این است که استیلاء دلیل بر ملکیت می باشد از این رو اگر کسی در خانه کار می کند و مالی را پیدا کرده است نمی تواند آن را برای خودش بر دارد. در مخروبه چون کسی در خانه نیست اماره ای وجود ندارد که مال از آن چه کسی است و شخص یابنده مالک آن می باشد.

اگر ید اصل بود دیگر بین مخروبه و معموره فرقی نبود. ید اماره است زیرا در معموره کاشفیت و اماریت دارد ولی در مخروبه کاشفیت و اماریت ندارد.

ح ۲: بِإِسْنَادِهِ (شیخ طوسی) عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ (الاهوازی) عَنْ فَضَالَهَ بْنِ أَیُّوبَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِی حَدِیثٍ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَرِقِ یُوجَدُ فِی دَارٍ فَقَالَ إِنْ کَانَتِ الدَّارُ مَعْمُورَهً فَهِیَ لِأَهْلِهَا وَ إِنْ کَانَتْ خَرِبَهً فَأَنْتَ أَحَقُّ بِمَا وَجَدْتَ

ظاهرا این روایت همان روایت اول است.

وسائل الشیعه ج ۱۷ کتاب اللقطه باب ۳

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ وَجَدَ فِی مَنْزِلِهِ دِینَاراً قَالَ یَدْخُلُ مَنْزِلَهُ غَیْرُهُ قُلْتُ نَعَمْ کَثِیرٌ قَالَ هَذَا لُقَطَهٌ قُلْتُ فَرَجُلٌ وَجَدَ فِی صُنْدُوقِهِ دِینَاراً قَالَ یُدْخِلُ أَحَدٌ یَدَهُ فِی صُنْدُوقِهِ غَیْرُهُ أَوْ یَضَعُ فِیهِ شَیْئاً قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ لَهُ در سند این روایت سهل بن زیاد است ولی با این وجود روایت ضعیف نیست زیرا در کنار سهل بن زیاد، احمد بن محمد هم قرار دارد.

در این روایت فرد خودش مالی را در منزلش پیدا می کند و امام علیه السلام فرق می گذارد که آیا رفت و آمد در خانه اش زیاد است یا نه، اگر زیاد است مال، مال او نیست ولی اگر در صندوق شخصی خودش مالی را پیدا می کند و فرد دیگری هم به درون صندوق راه ندارد، مال مزبور از آن خودش است.

ص: ۳۳۱

به هر حال رفت و آمد زیاد علامت عدم ملکیت است.

وسائل ج ۱۷ باب ۸ از ابواب میراث ازواج

ح ۳: بِإِسْنَادِهِ (صدوق) عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ (شیخ شیخ صدوق است.) عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ (ثقه است) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي امْرَأَةٍ تَمُوتُ قَبْلَ الرَّجُلِ أَوْ رَجُلٍ قَبْلَ الْمَرْأَةِ قَالَ مَا كَانَ مِنْ مَتَاعِ النِّسَاءِ فَهُوَ لِلْمَرْأَةِ وَ مَا كَانَ مِنْ مَتَاعِ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ فَهُوَ بَيْنَهُمَا وَ مَنِ اسْتَوْلَى عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ (متاع بیت) فَهُوَ لَهُ حضرت در این روایت می فرماید: چیزهایی که از مختصات زن است مانند لباس زنانه و یا ابزار آرایش آنها مال زن است ولی چیزهایی که هم زن استفاده می کند و هم مرد آن مال هر دوست.

این روایت هم علامت این است که ید اماره می باشد.

الطائفه الثالثه: روایاتی است که یستشم منها که ید اصل باشد.

ج ۱۸ باب ۲۵ از ابواب کیفیه القضاء

ح ۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ جَمِيعاً عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى (این راوی محل بحث است) عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ (این راوی تضعیف شده است) عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ (قاضی اهل سنت است ولی شیخ طوسی می فرماید: له کتاب معتمد) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِذَا رَأَيْتُ شَيْئاً فِي يَدَيْ رَجُلٍ يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ وَ لَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَ فَيَحِلُّ الشِّرَاءُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مِلْكاً لَكَ ثُمَّ تَقُولَ بَعْدَ الْمِلْكِ هُوَ لِي وَ تَحْلِفَ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسُبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ مِنْ قِبَلِهِ إِلَيْكَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ لَمْ يَجُزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ. حفص بن غیاث قاضی است و از حضرت می پرسد اگر من متاعی را در دست کسی ببینم آیا می توانم شهادت بدهم که مال اوست؟ حضرت می فرماید: آری. بعد قاضی می پرسد من شهادت می دهم که این مال در دست اوست ولی شهادت نمی دهم که او مالك آن متاع است. حضرت در جواب می فرماید: آیا می توانی مالی که در دست اوست را از او بخری؟ او گفت: آری. بعد پرسید آیا بعد از خریدن می توانی ادعا کنی که مالك آن مال هستی و آیا قسم می خوری که مالك هستی؟ او گفت: آری. حضرت فرمود مالکیت تو از مالکیت بایع سرچشمه می گیرد اگر او مالك نبود تو هم مالك آن نبودی.

بعد حضرت می فرماید: اگر ید معتبر نباشد دیگر برای مسلمین سوقی باقی نمی ماند. از این جمله استشمام می شود که ید اصل است. زیرا چه بسا اعتبار ید از باب ناچاری است چون اگر به ید عمل نکنیم همه نمی توانند بر هر چیز که در دستشان است بینه بیاورند و داد و ستد مختل می شود.

جواب این اشکال واضح است و آن اینکه کلام امام علیه السلام حکمت است نه علت. متن روایت دلالت بر اماره بودن دارد زیرا وقتی ما آن مال را از فرد می خریم مطمئنا می گوییم مالک هستیم از این رو ید اماره بر ملکیت است.

به عبارت دیگر، صدر روایت علامت مالکیت است هر چند ذیل آن به طرف اصل بودن تمایل دارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ما بقی روایات این طائفه را بررسی می کنیم.

مطالبی پیرامون قاعده ی ید ۸۹/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطالبی پیرامون قاعده ی ید

سخن درباره ی این است که ید در حال شک آیا اصلی از اصول است یا اماره و کاشف از واقع می باشد. گفتیم که گاه برای فهم موضوع به بنای عقلاء مراجعه میکنیم و گاه به روایات.

به نظر ما بنای عقلاء بر این است که ید اماره می باشد زیرا غالبا ید مطابق واقع است و غالبا صاحبان ید مالک می باشند. خصوصا در ازمنه ی سابق غالب کسانی که بر چیزی ید داشتند، مالک آنها بودند و کم پیش می آید که یدی غاصبانه باشد.

ید قاعده ای تاسیسی نیست که شارع آن را تاسیس کرده باشد بلکه ید در میان عقلاء علامت مالکیت بود و شارع هم همان را تاسیس کرد.

ص: ۳۳۳

وقتی به روایات مراجعه می کنیم می بینیم که روایات بر سه گروه است: گروه اول روایاتی است که نه دلالت دارد بر اینکه ید اماره است نه بر اینکه ید اصل می باشد. این روایات فقط می گوید که ذو الید مالک است و بس.

گروه دوم روایاتی است که لسان دارد و می گوید ید اماره است (که در جلسه ی قبل این روایات را خواندیم)

گروه سوم روایاتی است که مشعر این می باشد که ید اصل می باشد. در جلسه ی قبل روایت حفص بن غیاث را در این زمینه خواندیم که در ذیل آن آمده بود اگر ید حجت نباشد سوق مسلمین از بین می رود که گفته شده است این ذیل در حقیقت با حفظ شک به ید می نگرد یعنی اگر ید حجت نباشد مردم باید برای هر مالی که در دستشان است بینه اقامه کنند که بسیار مشکل است از این رو برای رفع این مشکل ید حجت است (کانه چه بسا این مشکل نبود ید حجت نبود)

یلاحظ علیه: در صـدر این روایت که حضـرت به حفص فرمود آیا اگر در دست کسـی چیزی ببینی می توانی آن را بخری؟ او گفت: آری بعـد فرمود: آیـا بعـد از خریـدن قسم می خوری که مالک آن هستی؟ او گفت: آری. اینها نشان می دهـد که ید اماره است. و الا حضرت با این لحن محکم سخن نمی گفت.

کانه حضـرت می فرماید شهادت بر اینکه فلان متاع ملک زید است دو ستون دارد. ستون اول علم قطعی است و ستون دوم ید و استیلاء می باشد. کان الاستیلاء قائم مقام العلم.

ص: ۳۳۴

روایت دوم: دومین روایتی که یستشم منه که ید اصل باشد موثقه ی مسعده بن صدقه است.

باب ۴ از ابواب ما یکتسب به

ح ۴: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ در این حدیث او احتمال وجود دارد. هم ممکن است دلیل قاعده ی ید باشد و هم ممکن است دلیل قاعده ی اصاله البرائه باشد.

تا به حال به این حدیث بر اصاله البرائه تمسک می کردیم ولی اکنون به این دید به آن می نگریم که دلیل قاعده ی ید باشد. فنقول در این حدیث شریف دو احتمال راه دارد:

احتمال اول: در (کل شیء هو لک حلال) اگر بگوییم (هو لک) خبر نیست بلکه صفت است یعنی (کل شیء موصوف بانه هو لک حلال) معنایش این می شود که هر چیزی که متصف است به اینکه در اختیار و استیلای توست حلال می باشد.

با این بیان قاعده ی ید فقط در ظرف شک حجت می باشد و برای آن مثال می زند.

احتمال دوم این است که (کل شیء) مبتدا است و (حلال) خبر و (هو) ضمیر فصل باشد. یعنی (کل شیء هو حلال لک) یعنی هر چیزی برای تو حلال است. اگر چنین باشد این روایت دلیل بر قاعده ی طهارت است.

ص: ۳۳۵

ظاهر این است که احتمال دوم اقوی است و تا به حال علماء آن را به معنای دلیل بر اصاله البرائه گرفته اند. خصوصا که مثال هایی که بعد در این روایت ذکر می شود شبیه اصاله البرائه می باشد.

الی هنا تم الکلام فی المقام الثالث و ثبت ان الید اماره عن الواقع و کاشف عن الملکیه.

المقام الرابع: الاستیلاء علی الحقوق.

حقوق غیر از منافع است و ان شاء الله در مقام خامس در مورد استیلاء بر منافع صحبت می کنیم.

بحث در این مقام در این است که استیلاء بر حقوق دلیل بر مالکیت انسان بر آن حقوق می باشد. سابقا روایت آن را خواندیم: وسائل ج ۱۷ باب ۱۵ از ابواب احیاء موات

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ قَالَ کَتَبْتُ إِلَی أَبِی مُحَمَّدٍ ع (امام حسن عسگری) رَجُلٌ کَانَتْ لَهُ رَحًی عَلَی نَهَرِ قَرْیَهٍ وَ الْقَرْیَهُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْیَهِ أَنْ یَسُوقَ إِلَی قَرْیَتِهِ الْمَاءَ فِی غَیْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ یُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَی أَ لَهُ ذَلِکَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ ع یَتَّقِی اللَّهَ وَ یَعْمَلُ فِی ذَلِکَ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا یَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ.

سابقا آسیاب ها آبی بود و این آسیاب ها در ابتدای ده قرار داشت و آب که آسیاب را می چرخاند، بعد جاری می شد و به روستا می رسید. مالک ده تصمیم داشت مسیر آب را عوض کند تا آب به آسیاب نرسد. امام هم اجازه ی چنین کاری را به او اجازه ندارد. علت آن هم این است که صاحب آسیاب بر نهر استیلاء داشته است و سالیان درازی از آب استفاده می کرده و از این رو بر منافع نهر استیلاء دارد.

ص: ۳۳۶

وسائل ج ۱۷ باب ۱۵ از ابواب احیاء موات

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (کلینی متوفای ۳۲۹) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (عطار قمی استاد کلینی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (ابن ابی الخطاب متوفای ۲۶۲) قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع (امام حسن عسکری) رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحًى عَلَى نَهَرِ قَرْيَةٍ وَ الْقَرْيَةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْيَةِ أَنْ يَسُوقَ إِلَى قَرْيَتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ يُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَى أَ لَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ ع يَتَّقِي اللَّهَ وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا يَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ.

سابقا آسیاب ها آبی بود و آب که آسیاب را می چرخاند بعد جار می شد و به روستا می رسید. مالک ده تصمیم داشت مسیر آب را عوض کند تا آب به آسیاب نرسد.

امام هم در جواب فرمود: مالک روستا این کار را انجام ندهد. علت آن هم این است که صاحب آسیاب بر نهر استیلاء داشته است و سالیان درازی از آب استفاده می کرده و از این رو بر منافع نهر استیلاء دارد.

در این روایت عبارت (و لا یضر اخاه المؤمن) بیانگر این است این است که به دلیل قاعده ی لا ضرر عمل مزبور نباید انجام شود و حرام است. بله صاحب آسیاب حق استفاده و نوشیدن از آب را ندارد ولی حق استفاده از منفعت آب را دارد.

مثال دیگر: اگر کسی سرکه داشت و شراب شد و یا فردی گوسفندی داشت که بر اثر بیماری مرد. در این صورت کسی مالک شراب و یا میته نیست ولی مالک قبلی حق اختصاص دارد و این حیوانی که مرده است پشمش را می توانم استفاده کنم و حتی می توان از پوستش در چیزهایی که طهارت در آن شرط نیست استفاده کند. در این مورد استیلاء بر عین نیست ولی بر حقوق هست.

ص: ۳۳۷

من هنا یعلم: اگر زنی در خانه ی من باشد ولی مردی مدعی زوجیت اوست در این حال حق با من است هرچند من مالك زن نیستم. همچنین فرزندی در خانه ی من است و سال ها است با من زندگی می کند و من خود را پدر او می دانم حال اگر کسی از خارج ادعا کند او فرزند من است در اینجا حرف او قابل قبول نیست و من بر او استیلاء دارم و کسی که مدعی است باید بینه بیاورد.

المقام الخامس: الاستیلاء علی المنافع.

در اینکه آیا انسان علاوه بر عین، بر منافع هم ید دارد یا نه سه قول است:

قول اول: (و هو مختارنا) استیلاء بر منافع در طول استیلاء بر عین است.

قول دوم: استیلاء بر عین و استیلاء بر منافع در عرض هم هستند.

قول سوم: اصلا استیلاء بر منافع معنا ندارد و امکان ندارد.

صاحبان این قول می گویند: المنافع امور تدریجیه یعنی منافع اموری است که در زمان به تدریج حاصل می شود از این رو نمی شود که امروز بر منافع مثلا صد سال این خانه استیلاء پیدا کنیم.

یلاحظ علیه: اگر ما بگوییم دو استیلاء داریم در عرض هم که عبارتند از استیلاء بر عین و استیلاء بر منافع، کلام این قائل صحیح است زیرا تا زمان سر نیامده است انسان نمی تواند بر منافع استیلاء پیدا کند. ولی اگر بگوییم استیلاء بر عین نوعی استیلاء بر منافع است ولی اجمالا (تفصیل آن زمانبر است.) مشکلی ایجاد نمی شود.

به عبارت دیگر عین رمز منافع است. (به چیزهای اجمالی رمز می گوینـد) و عین و منافع دو چیز جـداگانه نیسـتند. بنابراین اگر کسی خانه ای را خرید می گویند او می تواند در این خانه بنشیند.

با این بیان واضح می شود که قول دوم هم صـحیح نیست و آن دو در عرض هم قرار ندارند بلکه قول اول صحیح می باشد که استیلاء بر منافع در طول استیلاء بر عین قرار دارد.

ثم ان الاستیلاء علی المنافع باید اثر فقهی داشته باشد. بنابراین برای اثر فقهی مثالی می زنیم:

اگر من مالـک خانه باشم و دو نفر هم باشـند که یکی بگویـد خانه در اجاره ی من است و در خانه ساکن باشـد و دیگری هم بگویـد خـانه در اجاره ی من است ولی در خانه ساکن نیست. در اینجا ذو الیـد همیشه منکر است از این رو کسـی که در خانه نشسـته است منکر می باشـد زیرا بر منافع استیلاء دارد و کسـی که بیرون خانه است مـدعی است و بایـد بینه اقامه کنـد. در این مثال سخن در مورد مالك نیست بلکه بر سر منافع خانه است که با این مثال مشخص می شود استیلاء بر منافع اثر شرعی دارد.

و من هنا یعلم: در متن شرح لمعه آمده است: الاجاره تملیك المنافع للمستاجر.

ما گفتیم این تعبیر صـحیح نیست بلکه اجاره به معنای تسلیط العین للغیر للانتفاع است. علت تغییر تعبیر این است که عین همان وجود اجمالی منافع است.

مثالی دیگر: اگر کسـی که در خانه نشسـته است با مالك اختلاف پیدا کند در این حال کسی که در خانه است مدعی است و من منکر هسـتم زیرا او مـدعی است که ملك مال من است از این رو من صاحب ید هسـتم و من بر منافع استیلاء دارم و او که می گوید خانه را من به او اجاره داده ام باید بینه اقامه کند و صرف نشستن او در خانه دلیل بر استیلاء بر منافع خانه نمی باشد.

ص: ۳۳۹

مباحثی پیرامون قاعده ی ید ۸۹/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحثی پیرامون قاعده ی ید

المقام السادس: واضح است که اگر غیر ذو الید شک کند می تواند به ید من اعتماد کند و مال را از من بخرد. مثلا من مغازه ای دارم و مالی در دست من است. فرد دیگر می تواند به ید من اعتماد کند و بگوید که من مالک هستم و اگر شک کند که من مالک هستم یا نه ید من برای او حجت است.

حال در مقام ششم بحث در این است که اگر خود ذو الید شک کند که مالی که در دست اوست آیا از آن خودش است یا مال دیگری که باید بررسی کنیم که آیا ید برای خود فرد هم حجت است یا نه.

علماء می گویند که ید هم برای غیر حجت است و هم برای خود انسان. ولی محقق نراقی در کتاب عوائد با این حکم مخالفت کرده است و گفته است اگر ذو الید شک در مالکیت خودش کند نمی تواند بر ید خودش اعتماد کند و برای آن سه دلیل اقامه کرده است.

دلیل اول: انصراف است به این معنا که ایشان قائل است دلیل ذو الید منصرف به غیر است و خود فرد نمی تواند به آن استناد کند.

یلاحظ علیه: انصراف دلیلی نیست که بتوان به آن تکیه کرد زیرا یکی می تواند قائل به انصراف شود و دیگری قائل به عدم انصراف. با این وجود از محقق نراقی می پرسیم که دلیل این انصراف چیست و چرا ید برای دیگری حجت است ولی نمی تواند برای خود من حجت باشد.

ص: ۳۴۰

به هر حال انصراف مرهون دو دلیل است: کثرت استعمال (مانند انصراف دابه به فرس) و کثرت وجود. (هرچند غالبا کثرت وجود را دلیل نمی دانند) در ما نحن فیه کثرت استعمالی وجود ندارد.

دلیل دوم محقق نراقی: استناد به روایت جمیل بن صالح: وسائل الشیعه ج ۱۷ کتاب اللقطه باب ۳

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ وَجَدَ فِي مَنْزِلِهِ دِينَاراً قَالَ يَدْخُلُ مَنْزِلَهُ غَيْرُهُ قُلْتُ نَعَمْ كَثِيرٌ قَالَ هَذَا لُقَطَةٌ قُلْتُ فَرَجُلٌ وَجَدَ فِي صُنْدُوقِهِ دِينَاراً قَالَ يُدْخِلُ أَحَدٌ يَدَهُ فِي صُنْدُوقِهِ غَيْرُهُ أَوْ يَضَعُ فِيهِ شَيْئاً قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ لَهُ محقق نراقی می فرماید که استیلاء فرد بر خانه اش کالعدم است زیرا در خانه ی او افراد مختلفی رفت و آمد می کنند از این رو اگر در خانه ی او چیزی پیدا شود ید در آن حجت نیست.

اما اگر مالی در صندوق خود پیدا کند مال خودش است به خاطر علمی که فرد دارد که هر چه در صندوق می گذارد خودش گذاشته است.

یلاحظ علیه: اما در مورد صندوق می گوییم علمی در کار نیست زیرا چه بسا هر چند صندوق اختصاص است ولی من امانت های مردم را هم در آن بگذارم. از این رو صرف اینکه کلید صندوق در دست من است دلیل نمی شود هر چه در آن است مال من باشد. با این وجود حضرت به همین استیلاء استناد کرد و گفت چون مورد غالب این است که آنچه در صندوق است مال خود انسان است از این رو به احتمال خلاف نباید اهمیت دهد.

ص: ۳۴۱

در مورد خـانه هم وقتی افراد زیـادی در خانه رفت و آمـد می کننـد اماره بر اینکه آنچه در خانه است مال من است از بین می رود و در نتیجه ید حجت نمی باشد.

دلیل سوم محقق نراقی: روایت اسحاق بن عمار

عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنْ رَجُلٍ نَزَلَ فِي بَعْضِ بُيُوتِ مَكَّةَ فَوَجَدَ فِيهِ نَحْواً مِنْ سَبْعِينَ دِرْهَماً مَدْفُونَةً فَلَمْ تَزَلْ مَعَهُ وَ لَمْ يَذْكُرْهَا حَتَّى قَدِمَ الْكُوفَةَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَسْأَلُ عَنْهَا أَهْلَ الْمَنْزِلِ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفُوهَا قَالَ يَتَصَدَّقُ بِهَا قبلا خانه ها را در مکه به زائران اجاره می دادنـد و فرد در آنجا مالی پیـدا کرد و بعـد همراه خودش به کوفه آورد و حکمش را از امام پرسـید. امام هم فرمود از اهل منزل در مورد آن مال بپرسد اگر چیزی در مورد آن ندانستند فرد باید آن مال را صدقه دهد.

مرحوم نراقی به ذیل این حـدیث اسـتناد می کنـد که هرچنـد اهل منزل بر مال استیلاء داشـتند و مال در خانه ی آنها بود با این حال امام می فرماید اگر آنها مال را نشناختند فرد می تواند آن را صدقه دهد.

یلاحظ علیه: خانه های مکه از آنجا که مـدام اجاره داده می شـدماننـد همان خانه ای است که رفت و آمـد در آن زیاد بود از این رو اگر اهل خانه مال را نشناسند نمی تواند مدعی شوند که مال از آن آنها است زیرا استیلایی در کار نیست.

فتبین من ذلک که ید هم برای دیگران حجت است و هم برای خود فرد.

ص: ۳۴۲

المقام السابع: فیما اذا علم عنوان حدوث الید

در دو حالت ید برای انسان معتبر است. یکی در جایی که می داند که مالی را از فردی خریده است در این حال خریدن مال موجب حدوث ید من بر مال می شود دوم در جایی که فرد نداند این مال را از کجا به دست آورده است و چگونه بر آن ید پیدا کرده است در این حال هم باز ید حجت است و من مالک آن هستم.

انما الکلام فی مسئلتین:

المسئله الاولی: در این است که بدانم سابقا مالک مال نبودم مثلا خانه را اجاره کرده بودم و مالی را به امانت از کسی گرفته بودم ولی الان مدتی است که در خانه ی من است و از آن استفاده می کنم ولی نمی دانم مال من شده است یا نه.

محقق نائینی در این مسئله می فرماید: ید در این صورت بی ارزش ندارد زیرا استصحاب می گوید سابقا این مال اجاره بود الان هم هکذا و من سابقا مالک نبودم الان هم نیستم.

یلاحظ علیه: ما احتیاجی به استصحاب نداریم زیرا اگر سابقا مال از آن من نبود، الان اگرچه استیلاء داشته باشم ولی این استیلاء در نزد عقلاء بی ارزش است. محقق نائینی کانه می گوید در ما نحن فیه مقتضی برای مالکیت هست ولی استصحاب هم مانع است ولی ما ما قائل هستیم مقتضی هم وجود ندارد زیرا عقلاء به چنین یدی اعتنا نمی کنند.

المسئله الثانیه: صورت دیگر این است که من در قابلیت مستولی علیه شک دارم. به این معنا که سابقا این خانه وقف بود و قابلیت انتقال نداشت ولی احتمال می دهم مجوزی پیدا شده باشد و من بر اساس همان مجوز شرعی آن مال را خریده باشم.

نقول: در اینجا هم عقلاء به قاعده ی ید عمل نمی کنند زیرا ید در جایی است که مستولی علیه بر حسب طبع اولی قابلیت نقل و انتقال را داشته باشد.

مثلاـ کسی مال یتیم را می فروشد و من احتمال می دهم که مجوز داشته باشد در اینجا من نمی توانم مال را بخرم زیرا طبع اولیه مال یتیم فساد است و با اصاله الصحه نمی توان مال را خرید.

همچنین زنی است که احتمال می دهم محرم باشد در اینجا نمی توانم او را نگاه کنم زیرا طبق اولیه در زن حرمت است و هکذا.

بقی الکلام در اراضی مفتوح عنوه مانند اهواز و شوشتر و امثال آن. در این اراضی دو قول است که در آخر متاجر شیخ آمده است. یک قول این است که این اراضی تا روز قیامت ملک مسلمین است.

با این قول این اراضی مانند وقف می ماند و قابل نقل و انتقال نیست مگر به عنوان ثانوی مثلا من اگر خانه ای در نهاوند داشته باشم و احتمال دهم که به عنوان ثانوی آن را خریده باشم در این صورت نمی تواند به این احتمال عمل کنم.

قول دوم این است که این اراضی وقف حاکم شرع است و او می تواند آن را بفروشد. در این صورت اگر من زمینی از اراضی مفتوح عنوه در اختیار من باشد در آنجا می توانم قاعده ی ید جاری کنم. زیرا اینکه این اراضی ملک مسلمین است به این معنا است که این اراضی منافعش مال مسلمین است ولی خود این اراضی قابل نقل و انتقال می باشد.

تقدم بینه بر ید ۸۹/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقدم بینه بر ید

در مورد قاعده ی ید به مقام هشتم رسیده ایم و آن این است که اگر در مقابل ید بینه باشد کدام یک مقدم می باشد. مثلا من صاحب ید هستم و عبا را بر دوش دارم. طرف مقابل هم بینه اقامه کرده است که عبا مال اوست در اینجا باید به کدام عمل شود.

علماء اتفاق دارند که بینه بر ید مقدم است و پیغمبر اکرم فرمود: البینه للمدعی و الیمین علی من انکر. از آنجایی که ذو الید همیشه منکر است در اینجا اگر مدعی بینه آورد فبها و الا اگر منکر را قسم بدهد و منکر که ذو الید است قسم بخورد مال از آن اوست و نزاع خاتمه می یابد.

تا بدین جا خلاصه ی این مسئله بود ولی این مسئله شش صورت دارد:

الصوره الاولی: بینه می گوید عبایی که بر دوش زید است مال عمرو می باشد و عمرو هم مدعی عبا می باشد و می گوید من دیروز این عبا را از زید خریده ام و او هنوز به من تحویل نداده است. در این مقام بینه بر ید مقدم است.

الصوره الثانیه: این صورت مربوط به علم قاضی است و بینه ای در کار نیست. قاضی می داند که عبایی که عمرو مدعی آن است ماه محرم ملک عمرو بوده است ولی الان بینه ندارد و عبا هم بر دوش زید است. الان در ماه صفر هستیم آیا علم قاضی کافی است و می تواند عبا را از زید گرفته به عمرو دهد؟

ص: ۳۴۵

قاضی نمی تواند چنین کند زیرا علم او مربوط به ماه محرم بود و الان ماه صفر است و چه بسا در این مدت عبا به بیع شرعی به زید منتقل شده باشد.

ان قلت: قاضی می تواند علم خود در ماه محرم را استصحاب کند.

قلت: زیرا ید بر استصحاب مقدم است و الا اگر قرار باشد به استصحاب عمل کنید همیشه ید مسبوق به ملک غیر است و در نتیجه هرگز نباید ید حجت باشد.

الصوره الثالثه: این صورت همانند صورت دوم است با این تفاوت که در صورت دوم قاضی علم داشت که سابقا ملک عمرو بود ولی در این صورت بینه بر آن قائم شده است.

این بینه بر ید مقدم نیست زیرا چه بسا بعد از ماه محرم عبا به زید منتقل شده باشد. در اینجا استصحاب جاری نیست زیرا

محکم قاعده ی ید است.

الصوره الرابعه: در این فرع بینه تدلیس می کند و می گوید این عبا ملک عمرو است اما دلیلی که به سبب آن چنین می گوید این است که ماه محرم ملک عمرو بوده است و من استصحاب می کنم.

در اینجا هم به بینه عمل نمی شود زیرا مستند بینه که همان استصحاب است فاسد می باشد.

ان قلت: محقق در شرایع می گوید: و تجوز الشهاده بالاستصحاب ولی شما در اینجا گفته ایم که نه بینه و نه قاضی نمی تواند استصحاب کند.

قلنا: کلام محقق در جایی است که ید در کار نباشد. مثلا عبا در دست فرد ثالثی است و عمرو می گوید مال من است و زید هم می گوید مال من است ولی سابقا بینه می دانست که عبا ملک عمرو بوده است آنها می توانند استصحاب کنند و نزد قاضی شهادت دهند.

الصوره الخامسه: خود صاحب ید می گوید این عبا در ماه محرم ملک عمرو بوده است. حال عمرو هم مدعی است و می گوید: عبا مال من است.

در اینجا هم ید بر بینه مقدم نیست زیرا این بینه مربوط به ماه محرم است و چه بسا عبا تا ماه صفر به زید منتقل شده باشد.

استصحاب در اینجا محکوم ید است.

الصوره السادسه: (این صورت از همه ی صور مهمتر است) زید که عبا در دست اوست می گوید عبا ملک عمرو بوده است و من عبا را از او خریده ام. عمرو هم مدعی است که عبا مال اوست. در این فرع به محض اینکه زید می گوید عبا را از عمرو خریده ام جای مدعی و منکر عوض می شود یعنی زید مدعی است عبا را از عمرو خریده است و عمرو منکر می باشد و من باید بینه اقامه کنم که عبا را از او خریده ام و الا چون اقرار کرده ام که سابقا عبا ملک عمرو بوده است همان دلیل می شود که عبا مال اوست بنابراین اگر زید بینه نیاورد و عمرو هم قسم بخورد، عبا را به او می دهند و ید من بی ارزش می شود. (تفاوت این فرع با پنجم این است که در فرع پنجم زید نمی گوید که من از عمرو خریده ام و فقط می گوید عبا سابقا مال عمرو بوده است و بس)

ما هو المیزان در شناسایی مدعی از منکر؟ سه میزان ذکر شده است:

الاول: مدعی کسی است که قول او مخالف اصل باشد و منکر کسی است که قول او موافق اصل باشد.

الثانی: میزان عرف است یعنی مدعی کسی است که اگر نزاع را رها کند نزاع خاتمه می یابد ولی منکر چنین نیست.

الثالث: مدعی کسی است که قول او با ظاهر مخالف است ولی منکر کسی است که قول او با ظاهر موافق است.

بعد این بحث مطرح می شود که میزان در شناخت مدعی از منکر ظاهر و مصب دعوی است یا میزان نتیجه ی دعوی می باشد.

روایات قاعده ی تجاوز ۸۹/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: روایات قاعده ی تجاوز

بحث در قاعده ی تجاوز یا قاعده ی فراغ است.

از نظر کتب فقهی، قاعده ی تجاوز در سه باب بحث می شود که عبارت است از کتاب طهارت، صلاه و حج.

همچنین می توانیم خود روایات را دسته بندی کنیم. این روایات در سه مورد است: گاهی در مورد خروج از وقت است یعنی وقت خارج شده است و فرد نمی داند نمازش را خوانده است یا نه. گاه در اثناء عمل است و گاه بعد از فراغ از عمل و قبل از خروج وقت است. تمامی روایات در این سه مجموعه قرار دارد.

در جلسه ی قبل روایاتی که مربوط به باب طهارت بود را خواندیم و امروز به روایت دیگری در این مورد اشاره می کنیم.

باب ۴۱ از ابواب جنابت

ح ۲: -عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ تَرَكَ بَعْضَ ذِرَاعِهِ أَوْ بَعْضَ جَسَدِهِ مِنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ فَقَالَ... فَإِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ وَ قَدْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ وَ لَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ...

ص: ۳۴۸

امام در این روایت می فرماید که اگر فرد وارد نماز شده است و بعد شک کند که بعضی از اعضای بدن را هنگام غسل شسته است یا نه نباید اعتنا کند.

اما روایاتی که در باب صلاه وارد شده است. این روایات بر سه قسم است: گاه بعد از خروج از وقت است و گاه در خود وقت است و این خود بر دو قسم است یعنی گاه در اثناء عمل است و گاه بعد از عمل (و قبل از خروج وقت) می باشد.

اما روایاتی که مربوط به خروج از وقت است.

وسائل ج ۳، باب ۶۰ از ابواب مواقیت

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (متوفای ۳۲۹) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (قبر او در شیخان است) عَنْ أَبِيهِ (ابراهیم بن هاشم که او و پسرش روایات کوفه را به قم منتقل کردند) عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ (محمد بن زیاد، متوفای ۲۱۷) عَنْ حَمَّادٍ (حماد بن عیسی یا عثمان) عَنْ حَرِيزٍ (حریز بن عبد الله سجستانی) عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی حَدِيثٍ قَالَ مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَكْتَ فِی وَقْتِ فَرِيضَةٍ أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِی وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّکَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا وَ إِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَ قَدْ دَخَلَ حَائِلٌ (مانند نماز مغرب) فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْکَ مِنْ شَکٍّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ فَإِنِ اسْتَيْقَنْتَ فَعَلَيْکَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِی أَيِّ حَالَةٍ كُنْتَ

این روایت صحیحه است.

صدر روایت مربوط به شک در داخل وقت است ولی ذیل روایت که می گوید: (و ان شککت بعد ما خرج الوقت) مربوط به خروج وقت می باشد.

ص: ۳۴۹

این روایت بین شک در وقت و شک در خارج وقت فرق می گذارد. از این روایت فهمیده می شود که شک بعد از وقت از شقوق قاعده ی تجاوز یا قاعده ی فراغ است و فی نفسه قاعده ی مستقلی نیست.

ح ۲: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ (از علمای حله) فِي آخِرِ السَّرَائِرِ (در آخر سرائر ایشان بخشی به نام المستطرفات دارد که در آن احادیثی که در کتب اربعه نیست و او در اصول اربعمائه به دست آورده است را ضمیمه کرده است.) نَقْلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا جَاءَ يَقِينٌ بَعْدَ حَائِلٍ (یعنی بعد از نماز عصر مثلا) قَضَاهُ وَ مَضَى عَلَى الْيَقِينِ وَ يَقْضِي الْحَائِلَ وَ الشَّكَّ جَمِيعاً (یعنی مثلا- انسانی است که نماز عصر را خوانده است و بعد یقین پیدا می کند که یا نماز ظهر را نخوانده است و یا شک دارد خوانده است یا نه و وقت هم باقی است در این صورت هم باید برگردد و نماز ظهر را بخواند و هم نماز عصر را. شک در اینجا به معنای نماز مشکوکه است.) فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ قَضَاهَا (یعنی آن را می خواند نه آنکه قضا می کند مانند و قضا ربک) وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا بِيَقِينٍ بله اگر کسی نماز عصر را بخواند و شک کند که ظهر را خوانده است یا نه و وقت هم باقی باشد این روایت می گوید قضا لازم نیست ولی از لحاظ فقهی به این روایت فتوا نمی دهند و می گویند باید آن را بخواند. بله می توان گفت که این روایت می گوید نماز عصر صحیح است و دیگر نمی گوید که ظهر را باید خواند یا نه.

ص: ۳۵۰

در هر حال این کتاب سند روشنی ندارد.

اما روایاتی که مربوط به بعد از فراغ از عمل است و در خود همان عمل شک می کنیم.

باب ۴۲ از ابواب وضو

ح ۶: عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ اللُّؤْلُؤِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهُورِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً (یعنی یک نوع شک در آن کردی) فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ فِيهِ

وسائل ج ۵ باب ۲۳ از ابواب خلل

ح ۳: عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ كُلُّ مَا شَكَكْتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَامْضِهِ كَمَا هُوَ

وسائل ج ۵ باب ۲۷ از ابواب خلل

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ أَبِی أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الرَّجُلِ يَشُكُّ بَعْدَ مَا يَنْصَرِفُ مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ فَقَالَ لَا يُعِيدُ وَ لَا شَیْ ءَ عَلَيْهِ

ح ۲: عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ كُلُّ مَا شَكَكْتَ فِيهِ بَعْدَ مَا تَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِكَ فَامْضِ وَ لَا تُعِدْ

اما روایاتی که مربوط به شک در اثناء عمل می باشد و این روایات مهم است زیرا بحثی در فقه مطرح است که تجاوز به چه معنا است آیا به معنای تجاوز از جزء به جزء دیگر است یا از رکن به رکن دیگر و هکذا و این نکته را باید از این روایات استفاده کرد که خروج از محل به چه معنا است. مثلا من هنگامی که آیه ی آخر سوره ی حمد را می خوانم اگر شک کنم (اهدنا الصراط المستقیم) را صحیح ادا کردم یا نه آیا تجاوز از محل صدق می کند یا اینکه باید وارد سوره شوم تا تجاوز صدق کند یا اینکه باید قرائت را تمام کنم و وارد در رکوع شوم.

باب ۲۳ از ابواب خلل

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ (یا شک در اصل خواندن اذان و یا در صحت اذان) وَ قَدْ دَخَلَ فِی الْإِقَامَهِ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَهِ وَ قَدْ کَبَّرَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی التَّکْبِیرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الْقِرَاءَهِ وَ قَدْ رَکَعَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ قَالَ یَمْضِی عَلَی صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ یَا زُرَارَهُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَیْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَشَکُّکَ لَیْسَ بِشَیْ ءٍ این بحث مطرح است که مراد از شک در شیء شک در اصل خواندن آن چیز است یا شک در صحیح خواندن آن می باشد.

امام علیه السلام در ذیل این روایت یک قاعده ی کلی مطرح می کند و این قاعده به باب نماز اختصاص ندارد هرچند مورد روایت خصوص نماز است. این قاعده در باب وضو، حج و سایر ابواب هم می تواند جاری شود.

باب ۱۳ از ابواب رکوع

ح ۴: عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع) إِنْ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْیَمْضِ وَ إِنْ شَکَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْیَمْضِ کُلُّ شَیْ ءٍ شَکَّ فِیهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِی غَیْرِهِ فَلْیَمْضِ عَلَیْهِ این روایت صحیحه است.

ص: ۳۵۲

باب ۲۷ از ابواب خلل

ح ۳: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ إِنْ شَكَّ الرَّجُلُ بَعْدَ مَا صَلَّى فَلَمْ يَدْرِ أَ ثَلَاثاً صَلَّى أَمْ أَرْبَعاً وَ كَانَ يَقِينُهُ حِينَ انْصَرَفَ أَنَّهُ كَانَ قَدْ أَتَمَّ لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ وَ كَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ اگر کسی بعد از نماز شک کند که آیا سه رکعت خوانده است یا چهار رکعت ولی هنگامی که سلام نماز را تمام می کرد یقین داشت چهار رکعت خوانده است و بعد شک کرد نباید به آن اعتنا کند.

در ذیل این روایت هم یک تعلیل واقعی آمده است و آن اینکه هنگام تمام نماز بالطبع حواسش جمع تر بود تا زمان بعد از این رو بعد که شک کرده است نباید اعتنا کند زیرا زمانی که حواسش جمع تر بود شکی نداشت.

بله این روایت مربوط به بعد از عمل است نه در اثناء عمل از این رو بهتر است به بخش بعدی منتقل شود.

باب ۱۳ از ابواب رکوع

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَشُكُّ وَ أَنَا سَاجِدٌ فَلَا أَدْرِی رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ امْضِ در این روایت فرد از یک رکن به رکن دیگر منتقل شده است و بعد شک کرده است. حال باید دید آیا این روایت مقید اطلاق روایات قبل است که مطلقا می گفت: اذا خرجت من شیء و دخلت فی شیء آخر یا نه.

ح ۶: عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَهْوَی إِلَی السُّجُودِ فَلَمْ یَدْرِ أَ رَکَعَ أَمْ لَمْ یَرْکَعْ قَالَ قَدْ رَکَعَ در این روایت فرد هنوز وارد سجود نشده است بلکه در حال رفتن به سجود است و شک می کند که رکوع را انجام داده است یا نه که حضرت می فرماید باید بنا بگذارد که انجام داده است.

همچنین از روایت استفاده می شود که چون فرد در حال رفتن به سمت عمل واجب است که همان سجده می باشد از این رو لازم نیست دخول در واجب بعدی محقق شود تا تجاوز صدق کند بلکه اگر در مقدمات واجب بعدی هم داخل شود باز تجاوز صادق است.

بنابراین اول دخول در رکن لازم نیست بلکه در غیر رکن هم کافی است و حتی در مقدمه ی عمل واجب هم اگر داخل شود کافی می باشد.

امام قدس سره از روایت آخری استفاده می کرد که قاعده ی تجاوز حالت اماره دارد زیرا امام علیه السلام در این روایت می فرماید: (بلی قد رکعت) کانه از واقع خبر می دهد. مگر اینکه بگوییم این روایت مربوط به حکم شکاک است زیرا بعید است کسی بعد از رکوع و هنگام رفتن به سجده شک کند که رکوع را انجام داده است یا نه از این رو امام با این حکم می خواهد او را از شک زیاد کردن باز دارد (اگر این احتمال وارد باشد دیگر این روایت اماره نیست)

ص: ۳۵۴

ح ۳: عَنْ فَضَالَهَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْتَتِمُّ قَائِماً فَلَا أَدْرِی رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ بَلَی قَدْ رَكَعْتَ فَامْضِ فِی صَلَاتِکَ فَإِنَّمَا ذَلِکَ مِنَ الشَّيْطَانِ فرد از امام می پرسد که داشتم کم کم (از حالت رکوع) بلند می شدم که شک کردم رکوع را به جا آورده ام یا نه.

از این روایت هم می توان برداشت کرد که امام علیه السلام در مقام بیان حکم وسواس و کثیر الشک است زیرا در حالت مذکور در روایت معمولا کسی شک در رکوع نمی کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این روایات را ادامه می دهیم.

روایات قاعده ی تجاوز ۸۹/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: روایات قاعده ی تجاوز و اینکه قاعده ی تجاوز و فراغ دو قاعده اند یا نه.

در جلسه ی قبل روایتی از محمد بن ادریس نقل کردیم که نکته ای در آن باقی مانده است.

وسائل ج ۳، باب ۶۰ از ابواب مواقیت

ح ۲: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّکُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّیَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّکِّ إِلَّا بِيَقِينٍ مشهور علماء می گویند که اگر کسی در وقت شک کرد باید نماز را اعاده کند چه عصر را خوانده باشد یا نه. مگر اینکه این روایت را حمل کنیم بر جایی که فرد نماز عصر را در وقت مختص به عصر خوانده باشد که همان وقتی است که تا مغرب فقط به اندازه ی چهار رکعت وقت دارد. در این صورت چون بعد از عصر، وقت نماز هم تمام می شود از این رو نباید به شک در نماز ظهر اعتنا کند زیرا وقت نماز گذشته است.

ص: ۳۵۵

اما روایات دیگری که برای قاعده ی تجاوز به آن استدلال شده است.

روایت دعائم الاسلام (این کتاب تالیف فردی است امامی مذهب که در ظاهر اسماعیلی بوده است و در مصر در دوران فاطمی ها زندگی می کرده است و در سال ۳۵۹ فوت کرده است و تمام روایات این کتاب از امام صادق علیه السلام است.)

باب ۲۰ از ابواب از ابواب خلل

ح ۱: دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّهُ قَالَ مَنْ شَکَّ فِی شَیْ ءٍ مِنْ صَلَاتِهِ بَعْدَ أَنْ خَرَجَ مِنْهُ مَضَی فِی صَلَاتِهِ إِذَا شَکَّ فِی التَّكْبِيرِ بَعْدَ مَا رَكَعَ مَضَی وَ إِنْ شَکَّ فِی الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ مَضَی وَ إِنْ شَکَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ أَوْ جَلَسَ لِلتَّشَهُّدِ مَضَی

مثال آخری را باید با دقت بیشتری بررسی کنیم و آن اینکه اگر کسی نشسته است و مشغول تشهد می باشد و شک می کند که سجده را انجام داده است یا نه او هرچند در هیئتی است که برای سجده می تواند اقدام کند ولی با این حال هم نباید به شک خود اعتنا کند.

ح ۲: فِقْهُ الرِّضَا، ع وَ إِنْ شَكَكْتَ فِی أَذَانِكَ وَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاهَ فَامْضِ وَ إِنْ شَكَكْتَ فِی الْإِقَامَهِ بَعْدَ مَا كَبَّرْتَ فَامْضِ وَ إِنْ شَكَكْتَ فِی الْقِرَاءَهِ بَعْدَ مَا رَكَعْتَ فَامْضِ وَ إِنْ شَكَكْتَ فِی الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدْتَ فَامْضِ وَ كُلُّ شَیْ ءٍ تَشُكُّ فِیهِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِی حَالَهٍ أُخْرَى فَامْضِ وَ لَا تَلْتَفِتْ إِلَى الشَّكِّ إِلَّا أَنْ تَسْتَيْقِنَ فَإِنَّكَ إِذَا اسْتَيْقَنْتَ أَنَّكَ تَرَكْتَ الْأَذَانَ إِلَى أَنْ قَالَ وَ إِنْ نَسِيتَ الْحَمْدَ حَتَّى قَرَأْتَ السُّورَهَ ثُمَّ ذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَاقْرَأِ الْحَمْدَ وَ أَعِدِ السُّورَهَ وَ إِنْ رَكَعْتَ فَامْضِ عَلَى حَالَتِكَ كتاب فقه الرضا تالیف پدر صدوق است که او در این کتاب برخی از روایات را از حضرت رضا نقل کرده است. این کتاب تالیف حضرت رضا نیست. در موارد مختلفی دیده ایم که مرحوم صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه می گوید: (قال والدی فی رساله الشرایع) و عبارت را که نقل می کند بعینه همان عبارات کتاب فقه الرضا می باشد.

در این روایت هم امام علیه السلام قانونی کلی ذکر می کند و از تجاوز به دخول در حالت دیگر تعبیر می کند.

باب ۳۳ از ابواب طواف

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ فَلَمْ يَدْرِ أَ سِتَّةً طَافَ أَوْ سَبْعَةً طَوَافَ فَرِيضَةٍ قَالَ فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ قِيلَ إِنَّهُ قَدْ خَرَجَ وَ فَاتَهُ ذَلِكَ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ اگر کسی در حال طواف باشد و شک کند که در شوط ششم است یا هفتم او باید طواف را رها کند و از ابتدا شروع کند. ولی اگر از مطاف بیرون آمده باشد و بعد شک کند نباید به شک خود اعتنا کند.

ح ۸: عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ فَلَمْ يَدْرِ سِتَّةً طَافَ أَمْ سَبْعَةً قَالَ فَلْيُعِدْ طَوَافَهُ (این به قرینه ی عبارت بعدی معنایش این است که قبل از خروج از مطاف بوده است.) قُلْتُ فَفَاتَهُ قَالَ مَا أَرَى عَلَيْهِ شَيْئاً وَ الْإِعَادَةُ أَحَبُّ إِلَيَّ وَ أَفْضَلُ

الامر الرابع: هل هنا قاعدتان او قاعده واحده

یعنی آیا قاعده ی تجاوز و فراغ دو قاعده هستند یا اینکه یک قاعده بیشتر نیست که همان قاعده ی تجاوز است و فراغ هم نام دیگری برای آن است؟

محقق نائینی و شاگرد ایشان آیه الله خوئی معتقد هستند که این دو دو قاعده است ولی مرحوم امام و دیگران قائل هستند که این دو یک قاعده هستند.

ص: ۳۵۷

کسانی که قائل به دو قاعده هستند چهار ملاک برای آن اقامه کرده اند:

ملاک اول: قاعده ی تجاوز شک در وجود است یعنی اصلا نمی دانم عملی را انجام داده ام یا نه ولی قاعده ی فراغ شک در صحت است بعد از آنکه وجود عمل ثابت شده است.

ملاک دوم: قاعده ی تجاوز در اثناء عمل است ولی قاعده ی فراغ بعد از عمل می باشد.

ملاک سوم: در قاعده ی تجاوز دخول در غیر شرط است (اذا شککت فی شیء و دخلت فی شیء آخر) ولی در قاعده ی فراغ دخول در غیر شرط نیست. مثلا اگر کسی در سلام آخر نماز هنگامی که گفته است السلام شک کند که تشهد خوانده است یا نه در اینجا قاعده ی فراغ جاری است ولی تجاوز نه زیرا هنوز در حال نشسته است و حالتش عوض نشده است.

ملاک چهارم: قاعده ی تجاوز مخصوص نماز است ولی قاعده ی فراغ در همه ی عبادات جاری می باشد.

حال ما باید تک تک این موارد را بحث کنیم. ما قائل هستیم که این دو یک قاعده اند از این رو باید این ملاک ها را بررسی کنیم و جواب بدهیم.

ما ابتدا قبل از ورود به بحث دلیل خود را ذکر می کنیم: در این روایات دو تعلیل وارد شده است: (لانه حین یتوضا اذکر منه حین یشک) و (لانه حین انصرف اقرب الی الحق منه حین یشک) از این دو تعلیل استفاده می شود که کسی که حواسش جمع است و در صدد این است که ذمه اش را بری کند و عمل را صحیح انجام دهد او بالطبع هنگام عمل حواسش جمع تر است از زمان شک و بنای عقلا چنین است که بالطبع هنگام عمل توجه بیشتری دارند. بنابراین دو قاعده با هم یکی هستند زیرا این ملاک در هر دو جاری است.

ص: ۳۵۸

البته بایـد توجه داشت که این تعلیل جنبه ی حکمتی دارد نه علتی. در علت، حکم دائر مـدار علت است مانند لا تشـرب الخمر لانه مسـکر که اگر مسـکر نباشد شرب اشکال ندارد ولی در حکمت حکم دائر مدار حکمت نیست بلکه غالبی است و از آنجا که غالبا هنگام عمل حواس افراد بیشتر جمع است قاعده ی تجاوز تشریع شده است حتی در موردی که هنگام عمل حواس فرد جمع تر نباشد.

خلاصه اینکه وقتی قاعده ی واحده می تواند مشکل ما را حل کند تشریع دو قاعده لغو می باشد.

حال باید چهار ملاک قبلی را که قائلین به دو قاعده بودن ارائه کرده اند را بررسی کنیم.

الملاک الاول: محقق نائینی قائل است که قاعده ی تجاوز در شک در وجود است (کان تامه: رکعت ام لا) ولی قاعده ی فراغ در شک در صـحت است (کان ناقصه: کان رکوعی صـحیحا ام لا) بنابراین چون شک گاه به مفاد کان تامه است و گاه ناقصه دیگر مولی نمی تواند هر دو را در یک عبارت جمع کند زیرا وقتی مولی می فرماید: (انما الشک فی شـیء لم تجزه) و عبارت دیگر در اینجا نمی توانـد با یک لفظ که همان لفظ شک است نمی توانـد هر دو را اراده کنـد. مگر اینکه اسـتعمال لفظ واحد در اکثر از معنا جایز باشد.

یلاحظ علیه: مولی در مقام این است که یک ضابطه ی کلی بیان کند و آن اینکه شک بعد از تجاوز بی اثر است. در این حال مولی دیگر به خصوصیات کاری ندارد. بله اگر مولی در مقام بیان خصوصیات بود اشکال مزبور وارد بود.

ص: ۳۵۹

مثلا اگر کسی بگوید (کل ممکن فهو زوج ترکیبی له ماهیه و وجود) این ممکن می تواند مادی باشد مانند من و شما و می تواند مجرد باشد مانند عقول و نفوس. از این رو کل ممکن یا مادی است یا مجرد ولی در اینجا ما کار با خصوصیات نداریم از این رو عبارت قبل بلا اشکال هر دو را شامل می شود.

ان قلت: شما در مقام اثبات مشکل را حل کردید ولی در مقام ثبوت نه. زیرا مولی قبل از آنکه تلفظ کند در مقام ثبوت آیا شک در وجود را در نظر گرفته است یا شک در صحت را در مقام ثبوت اهمالی وجود ندارد از این رو چگونه در مقام اثبات اهمال است.

قلت: در مقام ثبوت اهمال نیست ولی در مقام اثبات می تواند اهمال باشد. مثلا اگر مولی می فرماید: الغنم حلال این در مقام اثبات ممکن است مهمل باشد ولی در مقام ثبوت نه زیرا در مقام ثبوت مولی غنمی را که جلال و یا مغصوب نباشد را تصور کرده است.

ثم ان الشیخ الانصاری اجاب عن هذا الاستدلال بجواب آخر و آن اینکه شک در صحت به همان شک در وجود بر می گردد و اینکه شک داریم سوره را صحیح خوانده ایم یا نه در واقع شک در این است که آیا سوره ی صحیح وجود پیدا کرده است یا نه.

این جواب کافی نیست و محقق نائینی هم آن را رد کرده و می گوید گاه ما محتاج هستیم شیء موجود را تصحیح کنیم. مثلا فرد نا آشنایی عقد ازدواجی را خوانده است و ما نمی دانیم صحیح است یا نه. در اینجا دنبال این نیستیم که عقد صحیح حاصل شده است یا نه بلکه می خواهیم ببینیم راهی برای صحیح کردن عقد وجود دارد یا نه.

ص: ۳۶۰

ان شاء الله در جلسه ی بعد ملاک های بعدی را بررسی می کنیم.

قاعدۀ تجاوز و فراغ دو قاعده است یا یک قاعده؟ ۸۹/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعدۀ تجاوز و فراغ دو قاعده است یا یک قاعده؟

بحث در این است که آیا قاعده ی تجاوز و فراغ دو قاعده هستند یا یک قاعده. همانطور که گفتیم ما قائل هستیم که یک قاعده بیشتر نیست ولی قائلین به تعدد چهار ملاک ارائه کرده اند.

در جلسه ی قبل ملاک اول را بررسی کردیم و جواب آن را ذکر نمودیم. امروز نیز بحث را در مورد ملاک اول را ادامه می دهیم. ملاک اول که محقق نائینی آن را ارائه کرده بود این بود که قاعده ی تجاوز در شک در وجود است و به مفاد کان تامه می باشد ولی قاعده ی فراغ در شک در صحت است و به مفاد کان ناقصه است بنابراین مولی نمی تواند هر دو را در یک عبارت جمع کند مگر اینکه استعمال لفظ واحد در اکثر از معنا جایز باشد.

دیروز گفتیم که ما لفظ را در معنای کلی به کار می بریم و دیگر به خصوصیات کاری نداریم و ما در مقام استعمال به این خصوصیات کاری نداریم.

التقریر الثانی فی الملاک الاول: این تقریر هم از محقق نائینی می باشد. ایشان در بیان آن می گوید: امام فرموده است (انما الشک فی شیء لم تجزه) حال آیا امام علیه السلام این شیء را در جزء به کار برده است یا در کل. زیرا گاه شک در جزء است یعنی گاه شک داریم حمد را خوانده ایم یا نه و گاه شک در کل است یعنی صلاه ما صحیح است یا نه. امام نمی تواند از لفظ (شیء) هم جزء را اراده کند و هم کل را زیرا اگر جزء را اراده کند یعنی لحاظ جزء استقلالی است ولی اگر کل را اراده کند دیگر جزء، لحاظ استقلالی ندارد بلکه مندک در کر است و لحاظ جزء، تبعی و آلی می شود و نمی شود هر دو را در یک لفظ اراده کرد.

ص: ۳۶۱

یلاحظ علیه:

اولا: این تقریر، ملاک محقق نائینی را ثابت نمی کند. ملاک اول این بود که قاعده ی تجاوز شک در وجود است و قاعده ی فراغ در مورد شک در صحت است و آنی که محقق نائینی در این تقریر فرموده است معنایش این است که قاعده ی تجاوز مربوط به اجزاء است و قاعده ی فراغ مربوط به کل است و این غیر از ملاک اول شد و نمی تواند تقریر دومی از ملاک اول باشد.

ثانیا: محقق خوئی که تابع کلام محقق نائینی است معتقد است که قاعده ی فراغ مربوط به صحت است ولی با این حال هم

صحت در کل و هم صحت در جزء را شامل می شود و حال آنکه یلزم اجتماع اللحاظین.

ثالثا: اصولا وقتی مولی می فرماید: (انما الشک فی شیء) دیگر با خصوصیات کار ندارد که جزء باشد یا کل تا بگویید این با هم در یک کلام قابل جمع نیست. اگر مولی متعرض خصوصیات می شد این اشکال وارد بود ولی چنین نیست. خصوصیات با دلیل دیگر روشن و مشخص می شود.. مثلا وقتی مولی می فرماید: الغنم حلال. در این حال دیگر به انواع غنم توجه ندارد که آیا غنم غصبی، و غیره هم حلال است یا نه.

به بیان دیگر: الاطلاق هو رفض القیود لا الجمع بین القیود. یعنی از نظر ما اطلاق رفض قیود است یعنی قیدی وجود ندارد نه اینکه قیود را با هم در اطلاق جمع کنیم و بگوییم انما الشیء سواء کان جزءا ام کلا.

التقریر الثالث للملاک الاول: و هو للمحقق النائینی ایضا و آن اینکه اگر هم شک در وجود اراده شود و هم شک در صحت و به تعبیر دیگر اگر هم جزء اراده شود و هم کل در این صورت لازم می آید که امام علیه السلام کلام متناقضی فرموده باشد.

ص: ۳۶۲

توضیح ذلک: اگر از لفظ (شیء) هم قاعده ی تجاوز اراده شده باشد و هم قاعده ی فراغ در این صورت اگر من شک در سوره کردم و مشغول رکوع بودم در این حال از نظر اینکه از جزء گذشته ام باید نمازم صحیح باشد ولی از این نظر که هنوز از نماز فارغ نشده ام باید به شک اعتنا کنم.

یلاحظ علیه: قاعده ی تجاوز در اینجا حاکم بر قاعده ی فراغ است. زیرا وقتی مولی به شکل قاعده ی کلی این قاعده را بیان می کند از آن معلوم می شود که اگر از خود شیء در اثناء عمل گذشته باشیم کافی است چه از نماز فارغ بشویم یا نه.

بله ما قائل هستیم که هر دو یک قاعده هستند و حاکم و محکومی در کار نیست ولی جواب فوق بر مبنای قوم است بنابراین طبق نظر ما صرف تجاوز کافی است که از عمل فارغ بشود یا نه.

التقریر الرابع للملاک الاول: و هو ایضا للمحقق النائینی و آن اینکه این دو حتما باید دو قاعده باشد زیرا در قاعده ی تجاوز از خود شیء تجاوز نمی کنیم بلکه از محلش تجاوز می کنیم. مثلاـ در رکوع شک می کنیم که سوره را خواندیم یا نه در این حال تجاوز از محل سوره است نه تجاوز از شیء که نماز است. به خلاف قاعده ی فراغ که در آن تجاوز از محل نیست بلکه از خود شیء تجاوز می کنیم زیرا شک در صحت داریم و نمی دانیم عملی که انجام داده ایم صحیح است یا نه. واضح است که نمی شود در عبارت واحد هم تجاوز از محل و هم تجاوز از خود شیء را اراده کنیم.

ص: ۳۶۳

به تعبیر دیگر محقق نائینی می پرسد آیا قبول دارید که دو نوع تجاوز وجود دارد یا نه؟ اگر قبول داریم بنابراین عبارت واحد نمی تواند هر دو را برساند.

یلاحظ علیه: ما می گوییم تجاوز به شکل کلی اراده شده است و دیگر خصوصیات آن که تجاوز از محل است یا از خود شیء دیگر مورد لحاظ مولی نمی باشد.

الی هنا یعلم که هر چهار تقریر که برای ملاک اول ارائه شده است هیچ کدام نتوانست تعدد بین دو قاعده را ثابت کند.

محقق خوئی حد وسطی را اخذ کرده و فرموده است ثبوتا می توان یک قاعده ی واحدی را در نظر گرفت ولی در مقام اثبات و از لحاظ دلالت روایات نمی شود قائل شد که این دو یک قاعده هستند. خلاصه اینکه میرزای نائینی نه ثبوتا و نه اثباتا قائل بود ما دو قاعده داریم ولی محقق خوئی قبول کرده است که در مقام ثبوت می توان قائل به وحدت شد.

محقق خوئی چهار روایت را مطرح می کند و به آنها استناد می کند که این دو، دو قاعده هستند دو روایت از محمد بن مسلم (روایت هفتم و هشتمی که ذکر کردیم) و یکی از زراره و یکی از اسماعیل بن جابر (روایت دهم و یازدهم). محقق خوئی می گوید: دو روایت اول در مقام بیان قاعده ی فراغ است و از باب شک در صحت می باشد ولی دو روایت اخیر از باب شک در وجود است و مربوط به قاعده ی تجاوز می باشد:

باب ۴۲ از ابواب وضو

ص: ۳۶۴

ح ۶: عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَیْنِ اللُّؤْلُؤِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ کُلُّ مَا مَضَی مِنْ صَلَاتِکَ وَ طَهُورِکَ فَذَکَرْتَهُ (یعنی آن ما مضی را بنابراین هنوز شیء موجود است و شک در اثناء عمل می باشد.) تَذَکُّراً (یعنی یک نوع شک در آن کردی) فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَیْکَ فِیهِ

وسائل ج ۵ باب ۲۳ از ابواب خلل

ح ۳: عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ کُلُّ مَا شَکَکْتَ فِیهِ مِمَّا قَدْ مَضَی فَامْضِهِ کَمَا هُوَ در این روایت هم (فامضه) یعنی شیء هست و باید از آن فقط بگذری و این نشان می دهد عمل تمام نشده است.

بنابراین در هر دو به قرینه ی ضمیر فامضه یعنی در اثناء عمل شک صورت گرفته است زیرا اگر شیء تمام شده باشد دیگر به آن امضه نمی گویند.

اما دو روایت اخیر

باب ۲۳ از ابواب خلل

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ (شک در اذان یعنی نمی داند اذان را خوانده است یا نه و این از باب شک در وجود است) وَ قَدْ دَخَلَ فِی الْإِقَامَهِ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَهِ وَ قَدْ کَبَّرَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی التَّکْبِیرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الْقِرَاءَهِ وَ قَدْ رَکَعَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ قَالَ یَمْضِی عَلَی صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ یَا زُرَارَهُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَیْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَشَکُّکَ لَیْسَ بِشَیْ ءٍ

باب ۱۳ از ابواب رکوع

ح ۴: ِعَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع) إِنْ شَكَّ فِی الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ شَكَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ كُلُّ شَیْ ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِی غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ در این روایت هم شک در اصل وجود رکوع است.

بنابراین به دلیل این دو دسته از روایات باید قائل شویم در مقام اثبات دو قاعده وجود دارد.

ان شاء الله جواب از کلام ایشان را در جلسه ی بعد ذکر می کنیم.

قاعدۀ تجاوز و فراغ دو قاعده است یا یک قاعده؟ ۸۹/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعدۀ تجاوز و فراغ دو قاعده است یا یک قاعده؟

بحث در این است که قاعده ی تجاوز با فراغ یک قاعده است یا دو قاعده. کسانی که قائل هستند اینها دو قاعده هستند چهار ملاک برای آن ارائه کرده اند و بحث ما در ملاک اول است.

محقق نائینی و تلمیذش محقق خوئی قائل هستند که این دو، دو قاعده است. اگر در اصل وجود شیء شک کردیم قاعده ی تجاوز جاری می شود و اگر بعد از انجام عمل، در صحت آن شک کردیم قاعده ی فراغ جاری می گردد. بعد ایشان چهار ملاک برای تفاوت بین این دو قاعده بیان کردند و در بیان ملاک اول چهار تقریر مختلف ارائه کردند.

در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خوئی قائل است که در مقام ثبوت می توان تصور کرد این دو یک قاعده باشند ولی در مقام اثبات و مقام بررسی روایات دو قاعده هستند زیرا بعضی از روایات فقط شک در صحت را متذکر می شود و بعضی شک در وجود را و روایات مورد استدلال ایشان را در جلسه ی قبل خواندیم.

ص: ۳۶۶

یلاحظ علیه: بهترین دلیل بر اینکه این دو یک قاعده است ذیل همان روایت زراره و روایت اسماعیل بن جابر است که در ذیل آن دو همان کبری آمده است که در ذیل دو روایت اول که از محمد بن مسلم بود آمده است.

در ذیل روایت محمد بن مسلم آمده است: (كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَ طَهُورِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّراً فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ فِيهِ)و در ذیل روایت دوم او آمده است: (كُلُّ مَا شَكَكْتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَامْضِهِ كَمَا هُوَ)

همچنین در ذیل روایت اسماعیل بن جابر آمده است: (كُلُّ شَيْ ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ)

از این رو ما قائل هستیم هم دو روایت اول و هم دو روایت اخیر همه هم در مورد شک در وجود است و هم در مورد شک در صحت.

بله مثال در روایت زراره و اسماعیل بن جابر از باب شک در وجود است ولی مثال موجب تخصیص نمی شود و عمده همان کبرایی است که در ذیل روایت آمده است و به کلیتش شک در صحت را هم در بر می گیرد.

تم الکلام فی الملاک الاول بوجوه اربعه

اما الکلام فی الملاک الثانی لتعدد القاعدتین: قاعده ی تجاوز مربوط به اثناء عمل است ولی قاعده ی فراغ مربوط به بعد از اتمام عمل است.

فرق این ملاک با ملاک قبلی این است که ملاک قبلی مربوط به شک در وجود است چه در وسط عمل باشد و چه بعد از عمل و هکذا شک در صحت چه در اثناء عمل باشد چه بعد از آن.

ص: ۳۶۷

یلاحظ علیه: همان دو روایت محمد بن مسلم که به گفته ی محقق نائینی و خوئی مربوط به قاعده ی فراغ بود هم اثناء عمل را شامل است و هم بعد از عمل را: (کُلُّ مَا مَضَی مِنْ صَلَاتِکَ وَ طَهُورِکَ فَذَکَرْتَهُ تَذَکُّراً فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَیْکَ فِیهِ) در این روایت عبارت (من صلاتک) هم تمام نماز را شامل می شود و هم بعضی از نماز را.

هکذا روایت دوم فتبین که این ملاک صحیح نیست.

اما الکلام فی الملاک الثالث: در قاعده ی تجاوز دخول در غیر شرط است ولی در قاعده ی فراغ صرف فراغ کافی است.

یلاحظ علیه: میزان تجاوز است و دخول در غیر میزان نیست ولی تجاوز کل شیء بحسبه. مثلا اگر شک در وجود کردیم در این حال باید در غیر داخل شده باشیم ولی اگر در صحت شک کنیم همین که خودش را تمام کردیم کافی است.

اما الکلام فی الملاک الرابع: قاعده ی تجاوز مربوط به نماز است و قاعده ی فراغ در نماز و غیر آن هم جاری می باشد.

یلاحظ علیه: معنا ندارد که شارع دو قاعده تاسیس کند و یکی را به باب صلاه مختص بداند و بقیه را به نماز و سایر ابواب تسری دهد.

بقی هنا نقض: جایی وجود دارد که قاعده ی فراغ جاری است ولی قاعده ی تجاوز جاری نیست و آن این است که من خودم را فارغ از نماز می بینم ولی در این حال شک کردم که آیا سلام نماز را داده ام یا نه. در این حال قاعده ی فراغ جاری است ولی تجاوز جاری نیست زیرا در اینجا من در عمل غیر داخل نشده ام.

ص: ۳۶۸

یلاحظ علیه: علیه فرد مزبور آیا در صحت نماز شک می کند و یا در وجود نماز شک می کند؟ اگر در صحت شک می کند در اینجا هر دو قاعده جاری است و اگر در وجود نماز شک می کند هیچ یک از این دو قاعده جاری نیست اما قاعده ی تجاوز جاری نیست چون دخول در غیر نکرده است و اما قاعده ی فراغ جاری نیست زیرا او در اصل فراغ شک کرده است زیرا کسی که نماز می خواند و در گفتن نماز شک دارد معلوم نیست که او از نماز فارغ شده باشد.

تم الکلام فی الامر الرابع

الامر الخامس:

سابقا به نحو اجمال گفتیم در قاعده ی تجاوز دخول در غیر شرط نیست اما تجاوز هر چیز به حسب خودش است به این معنا که در شک در وجود دخول در غیر شرط است ولی در شک در صحت دخول در غیر شرط نیست.

با این بیان امر خامس چنین است: هل یشترط فی القاعده الدخول فی الغیر او یکفی الفراغ عن الشیء.

در این امر این مسئله را تفصیلا مورد بررسی قرار می دهیم. (محقق خراسانی این مطالب را مختصر ذکر کرده است ولی شیخ این بحث را مفصلا آورده است)

ههنا قولان: بعضی می گویند که دخول در غیر شرط است زیرا در دو روایت آمده بود (اذا شککت فی شیء و دخلت فی غیره)

بعضی هم قائل هستند که دخول در غیر شرط نیست و اینها هم دو دلیل آورده اند یکی دلیل عقلانی و آن اینکه (هو حین یتوضا اذکر منه حین یشک) از این رو همین که هنگام عمل حواسش جمع باشد کافی است و دیگر دخول در غیر شرط نیست.

ص: ۳۶۹

دلیل دوم هم دلیل روایی است و آن اینکه در بعضی از روایات آمده است (انما الشک فی شیء لم تجزه) از این رو مشخص می شود که میزان تجاوز و عدم تجاوز است.

ان شاء الله باید این قول را بررسی کنیم.

میزان در تجاوز در غیر ۸۹/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: میزان در تجاوز در غیر

بحث در این است که در اجرای قاعده ی تجاوز آیا دخول در غیر معتبر است یا نه.

کسانی که قائل هستند که فرد شاک حتما باید به عمل غیر مشکوک وارد شود به دو روایت استدلال می کنند یک روایت زراره است و دیگری هم روایت روایت اسماعیل بن جابر. در روایت زراره چنین آمده است:

باب ۲۳ از ابواب خلل

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ قَدْ دَخَلَ فِی الْإِقَامَهِ قَالَ یَمْضِی... قَالَ یَمْضِی عَلَی صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ یَا زُرَارَهُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَیْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَشَکُّکَ لَیْسَ بِشَیْ ءٍ در این روایت عبارت دخول در غیر دو بار تکرار شده است یکی در صدر روایت (و قد دخل فی الاقامه) و دومی در ذیل روایت (ثم دخلت فی غیره)

در روایت اسماعیل بن جابر نیز آمده است:

باب ۱۳ از ابواب رکوع

ح ۴: عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع) إِنْ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْیَمْضِ وَ إِنْ شَکَّ فِی السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْیَمْضِ کُلُّ شَیْ ءٍ شَکَّ فِیهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِی غَیْرِهِ فَلْیَمْضِ عَلَیْهِ

ص: ۳۷۰

اما کسانی که قائل هستند دخول در غیر شرط نیست به دو دلیل تمسک کرده اند:

دلیل اول: نکته التشریع: و آن اینکه در یک روایت آمده است: (هو حین العمل اقرب الی الحق) و یا (هو حین یتوضا اذکر منه حین یشک) از این رو همین انسان عاقل که فارغ البال است که هنگام عمل حواسش جمع باشد کافی است و دیگر دخول در

غیر شرط نیست و به عبارت دیگر، میزان این است که هنگام عمل، اقرب الی الحق باشد چه در غیر وارد شده باشد یا نه.

دلیل دوم هم دلیل روایی است و آن اینکه در بعضی از روایات مانند روایت ابن ابی یعفور آمده است (انما الشک فی شیء لم تجزه) از این رو مشخص می شود که میزان تجاوز و عدم تجاوز است.

ان شاء الله باید این قول را بررسی کنیم.

نقول: میزان تجاوز است ولی تجاوز کل شیء بحسبه از این رو در شک در وجود چون در اصل عمل شک داریم تجاوز محقق نمی شود مگر اینکه در عمل غیر وارد شده باشیم و اگر در عمل غیر وارد نشده باشیم شک، در محل می باشد و تجاوز صورت نگرفته است. ولی در شک در صحت دخول در غیر شرط نیست.

با این بیان جواب کسانی که به روایت زراره و اسماعیل بن جابر تمسک کرده اند داده می شود و آن اینکه در آن دو روایت مورد از قبیل شک در وجود است و باید در غیر داخل شوند تا تجاوز صورت گیرد.

ص: ۳۷۱

از این رو این دو روایت اخص از مدعا است زیرا مدعی این است که مطلقا (چه در شک در وجود و چه در شک در صحت) دخول در غیر شرط است ولی این دو روایت فقط صورت شک در وجود را شامل می شود نه شک در صحت را.

اما جواب از روایت ابن ابی یعفور: بعد روایت ابن ابی یعفور را دوباره مورد بررسی قرار می دهیم و خواهیم گفت که در اثناء طهارات ثلاث قاعده ی تجاوز جاری نمی شود از این رو وجه اینکه حضرت در روایت فوق دخول در غیر را ذکر نکرده است و فقط فرموده است: (انما الشک فی شیء لم تجزه) به دلیل این است که اگر در اثناء شک کند حتما باید طهارت را از سر بگیرد چه شک در وجود باشد و چه شک در صحت (هر چند غالبا در اثناء عمل شک در صحت است) و بعد از عمل هم غالبا شک در صحت است و در شک در صحت مجرد فراغ کافی است.

ثم ان ههنا بحثا: این بحث فرضی است و آن اینکه کسانی که قائل هستند مطلقا دخول در غیر شرط است چه شک در اصل وجود باشد و چه شک در صحت آنها چه تعریفی از غیر ارائه می دهند.

ههنا احتمالات اربعه:

الاحتمال الاول: قیاس مقام شک بالنسیان

اگر کسی در نماز چیزی را فراموش کند او باید برگردد و آن را دوباره انجام دهد مگر اینکه وارد رکن شده باشد. بعد از رکن فرد دیگر نمی تواند برگردد زیرا اگر مثلا فرد وارد رکوع شده باشد و بفهمد که قرائت را کامل انجام نداده است دیگر نمی تواند بگردد زیرا اگر برگردد و دوباره بعد از اصلاح قرائت به رکوع رود این از باب زیادی در رکن می شود که مبطل نماز است.

ص: ۳۷۲

هکـذا اگر کسـی در سوره ی شک کنـد و وارد قنوت شـده باشـد بایـد برگردد و سوره را کامل کند و بعد دوباره وارد قنوت شود بخلاف اینکه وارد رکوع شود و شک کند که در این صورت از محل گذشته است و نباید اعتنا کند.

الاحتمال الثانی: مراد از غیر واجبات بعدی نماز است (نه مستحبات نماز و نه مقدمات واجب)

مثلا اگر کسی حمد شک کرد و وارد سوره شده است نباید اعتنا کند ولی اگر در رکوع شک کند در حالی که در حال هوی به سمت سجود است او باید برگردد زیرا به سمت سجده رفتن واجب اصلی نیست بلکه مقدمه ی سجده است.

الاحتمـال الثـالث: غیر اعم از واجب است و مسـتحب ولی مسـتحبی که مترتب بر واجب باشـد. بنـابراین اگر من در حـال قنوت شک کنم که سوره را به جا آورده ام یا نه نباید اعتنا کنم زیرا قنوت مستحب است و مترتب بر واجب است که سوره است.

فخرج مسـتحبی که اصـلا بر واجب مترتب نیست ماننـد اذکـار مسـتحبی در نماز ماننـد اینکه فرد در اثناء نماز می توانـد بگوید الحمـد لله رب العالمین. از این رو اگر کسـی در سوره شک کرده است و بعـد الحمـد الله را گفته است در این حال دخول، در غیر صدق نمی کند.

الاحتمـال الرابع: این قول همان قول سوم است ولی کمی دایره را تنگ کرده است و آن اینکه این قیـد را اضافه کرده است که غیر باید به گونه ای باشد که صحت تکلیف موقوف بر این مشکوک باشد و صحت این مشکوک هم موقوف بر قبلی باشد.

بنابراین سبق قبلی شرط صحت بعدی است و صحت بعدی هم شرط صحت قبلی می باشد (دو عمل قبل و بعد باید هر کدام صحتشان متوقف بر صحت بعدی باشد.)

علی هذا اگر من در وسط حمد هستم و شک دارم بسم الله را گفته ام یا نه در اینجا نباید اعتنا کنم. زیرا صحت اهدنا الصراط المستقیم بر صحت بسم الله متوقف است زیرا من باید ابتدا بسم الله را بگویم و اگر نگویم نماز باطل است. کما اینکه وجود اهدنا الصراط المستقیم شرط صحت بسم الله است و الا اگر کسی بسم الله را بگوید و ما بقی را نگوید بی فایده است.

خرج جایی که صحتش مشروط نباشد و آن سلام آخر نماز است مثلا من شک دارم که السلام علیکم را گفته ام و مشغول کاری از نماز هستم در این حال باید به شک خود اعتنا کنم زیرا غیر در اینجا عملی نیست که صحت سلام نماز بر آن متوقف باشد از این رو این غیر بی فایده است و باید به شک اعتنا کرد.

بنابراین اگر کسی در آخر وضو شک کند و وارد نماز شود این شک کافی نیست زیرا هرچند صحت نماز متوقف بر وضو است ولی صحت وضو متوقف بر وجود صلاه نیست.

اذا عرفت هذا فلندرس هذه الاقوال الاربعه:

اما القول الاول: دلیلی بر این قول نیست و صرف قیاس مقام شک بر نسیان دلیل بر تشابه حکم نمی شود.

مضافا بر اینکه در روایات سخنی از رکن به میان نیامده است مانند اذا شک فی الاذان بعدما اقام و هکذا.

اما القول الثانی: مراد از غیر واجبات بعدی نماز است (نه مستحبات نماز و نه مقدمات واجب)

مرحوم شیخ بر این قول با روایت اسماعیل بن جابر استدلال کرده است و گفته است حضرت در مقام تحلیل می فرماید: (اذا شک فی الاقامه بعد ما کبرت) (اذا شک فی التکبیر بعد ما دخل فی القرائه) (اذا شک فی القرائه بعد ما رکعت) از اینها معلوم می شود که غیرها باید واجب باشد و از همه بالاتر فرموده است (اذا شک فی الرکوع بعدما سجدت) که علامت این است که بین رکوع و سجود غیری وجود ندارد و الا اگر غیری وجود داشت مانند رفتن به سمت سجده، حضرت می بایست آن را متذکر می شد. هکذا در (اذا شک فی السجود بعدما قام) که علامت این است که بین سجود و قیام، غیری متصور نیست.

نقول: ما باید بقیه ی روایات را بررسی کنیم و ببینیم قانونی که شیخ ارائه می دهد عمومیت دارد یا نه. به نظر ما کلام ایشان صحیح نیست و ما ان شاء الله در جلسه ی بعد این کلام را بررسی می کنیم.

حدیث اخلاقی:

به مناسبت سالروز میلاد با سعادت پیامبر گرامی و امام صادق علیه السلام روایتی از رسول الله نقل می کنیم که در کتاب الشهاب فی الحکم و الآداب آمده است که می فرماید: ثلاثه تخرق الحجب و تنهی الی ما بین یدی الله: صریر اقلام العلماء، وطء اقدام المجاهدین و صوت مغازل المحسنات

سه چیز است که حجاب ها را پاره می کند و به مقام رضایت خداوند می رساند. این حجب همان موانع اجابت است و الا خداوند در نقطه ی خاصی نیست که بین ما و او حجاب های مادی باشد. مثلا در روایت است اگر کسی بر تربه حسین علیه السلام سجده کن این سجده هفت حجاب را پاره می کند.

ص: ۳۷۵

اولین مورد صدای قلم های دانشمندان است. سابقا که با قلم نی می نوشتند صدایی از آنها بر می خواست. در این روایت آمده است که این صـدا برای خدا محبوب است چه رسد به خود قلم و چه رسد به محتوای قلم. این نشان می دهد که رسول خدا به بخش فرهنگی اهمیت ویژه ای می داد.

امروز هم پشـتوانه ی عقائد ما کتب شـیخ مفید و صدوق است که در آن زمان در حال غربت فقه و عقائد شـیعه را تنظیم کرده اند.

گاه هم می گویند مداد العلماء افضل من دماء الشـهداء. این روایت به معنای کم ارزش کردن شـهدا نیست بلکه معنای آن این است که اگر شهید این درجات را درک می کند به واسطه ی علم علماء است.

(بخش دوم مربوط به مسئله نظامی است یعنی صـدای کوبیدن پا بر زمین در میدان جهاد برای خدا محبوب است و بخش سوم مربوط به مسائـل اقتصادی است یعنی صـدای چرخ ریسـی زنانی در خانه برای خـدا محبوب است زیرا پشـتوانه ی اقتصاد خانه است که بشر را از فقر نجات دهد.)

مراد از غیر در قاعده ی تجاوز ۸۹/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از غیر در قاعده ی تجاوز

بحث در این بود که اگر قاعده ی تجاوز دخول در غیر را شـرط بدانیم مراد از غیر چیست. در جلسه ی قبل چهار نظریه را بیان کردیم و از میـان آنهـا دو نظریه را بررسـی نمودیم. در بیـان نظریه ی دوم گفـتیم که شـیخ انصـاری قائـل است که مراد از غیر واجبات بعدی نماز است (نه مستحبات نماز و نه مقدمات واجب)

ص: ۳۷۶

مرحوم شیخ به دو روایت استناد می کند و یکی از آنها روایت اسماعیل بن جابر است

باب ۱۳ از ابواب رکوع

ح ۴: ِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع) إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ كُلُّ شَيْ ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ در این روایت امام علیه السـلام می فرمایـد اگر بعد از اینکه در سـجده است در رکوع شک کند نباید اعتنا کند و این نشان می دهد که بیان رکوع و سجده غیری وجود ندارد بنابراین اگر هوی به سمت سجده به معنای دخول در غیر بود امام علیه السـلام می بایست آن را غیر می دانست و حال آنکه سـجده را عمل بعـدی می دانـد. همچنین حضـرت می فرماید بعد از ایسـتادن اگر در سـجده شک کنـد نبایـد به آن اعتنا کنـد و اگر بلنـد شـدن به معنای دخول در غیر بود امام می بایست آنها را

متذکر می شد.

بنابراین مراد از غیر عمل واجب بعدی است نه مقدمه ی واجب و یا عمل مستحب.

روایت دیگری که شیخ به آن تمسک می کنـد روایت زراره است. بله در روایت زراره مثال در کلام ذکر نشـده است و خود زراره مثال می زند.

: باب ۲۳ از ابواب خلل

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ قَدْ دَخَلَ فِی الْإِقَامَهِ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَهِ وَ قَدْ کَبَّرَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ رَجُلٌ شَکَّ فِی التَّکْبِیرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الْقِرَاءَهِ وَ قَدْ رَکَعَ قَالَ یَمْضِی قُلْتُ شَکَّ فِی الرُّکُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ قَالَ یَمْضِی عَلَی صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ یَا زُرَارَهُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَیْ ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَشَکُّکَ لَیْسَ بِشَیْ ءٍ یلاحظ علیه: در کلام شیخ سه نظر وجود دارد:

ص: ۳۷۷

اولا: این جواب نقضی است و آن اینکه روایتی است که حضرت در آن به هویّ اکتفا کرده است:

باب ۱۳ از ابواب رکوع

ح ۶: عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ یَدْرِ أَ رَکَعَ أَمْ لَمْ یَرْکَعْ قَالَ قَدْ رَکَعَ همچنین در روایت فضیل بن یسار آمده است:

ح ۳: عَنْ فَضَالَهَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْتَتِمُّ قَائِماً (یعنی در حال بلند شدن هستم) فَلَا أَدْرِی رَکَعْتُ أَمْ لَا قَالَ بَلَى قَدْ رَکَعْتَ فَامْضِ فِی صَلَاتِکَ فَإِنَّمَا ذَلِکَ مِنَ الشَّیْطَانِ

در این روایت هم استتمام در حال قیام به معنای دخول در غیر می باشد.

ثانیا: شیخ انصاری به دو روایت استدلال کرده است: یکی روایت اسماعیل بن جابر و یکی روایت زراره و حال آنکه در روایت زراره قید در کلام امام ذکر نشده است و راوی چون معصوم نیست و نمی دانست هوی کافی است یا نه از این رو فقط روی سجده انگشت گذاشته است از این رو نمی توان از کلام او استفاده کرد که هویّ غیر نیست.

ثالثا: علت اینکه امام علیه السلام هویّ و با نهوض را مطرح نکرد به دلیل این بود که شک در این موارد نادر است. زیرا کمتر کسی پیدا می شود که در حال هویّ شک کند رکوع انجام داده است یا نه.

ص: ۳۷۸

(بعد می گوییم که جواب سوم خود ایجاد مشکل دیگری می کند.)

ان قلت: در بعضی از روایات است که اگر کسی در سجده بعد از آنکه سرش را بلند کرده است شک کند او باید برگردد.

باب ۱۵ از ابواب سجود

ح ۶: عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ رَفَعَ رَأْسَهُ عَنِ السُّجُودِ فَشَکَّ قَبْلَ أَنْ یَسْتَوِیَ جَالِساً فَلَمْ یَدْرِ أَ سَجَدَ أَمْ لَمْ یَسْجُدْ قَالَ یَسْجُدُ قُلْتُ فَرَجُلٌ نَهَضَ مِنْ سُجُودِهِ فَشَکَّ قَبْلَ أَنْ یَسْتَوِیَ قَائِماً فَلَمْ یَدْرِ أَ سَجَدَ أَمْ لَمْ یَسْجُدْ قَالَ یَسْجُدُ در این روایت در هر دو فقره سؤال از شک در سجده است. در سؤال اول فرد سر از سجده برداشته است و هنوز ننشته است و در سؤال دوم بلند شده است ولی هنوز کاملا نایستاده است و حضرت در هر دو روایت می فرماید که باید برگردد و سجده را به جا آورد.

البته مخفی نماند که راوی این روایت که عبد الرحمان باشد روایت دیگری هم از امام دارد که از آن استفاده می شد مقدمات کافی است.

قلت: عام تخصیص می خود و مطلق هم مقید می شود در روایت قبلی امام علیه السلام فرموده بود (کل شیء شککت فیه و دخلت فی غیره) در آن نباید به شک اعتنا کرد.

از این قاعده ی کلی دو مورد استثناء شده است که در روایت فوق ذکر شده است.

ص: ۳۷۹

ان قلت: امام در روایت عبد الرحمان و فضیل بن یسار فرموده است (بلی قد رکعت) و یا (بلی قد سجدت) و شما هم گفتید که شک در این موارد نادر است از این رو حضرت این هوی به سجود و یا نهوض به سمت قیام را مطرح نکرد. ما هم می گوییم که عدم ذکر این دو مورد به خاطر قلت ابتلاء نبوده است بلکه به خاطر این بود که فرد وسواسی بوده است زیرا هیچ انسانی هنگام رفتن به سجده شک نمی کند که رکوع را انجام داده است یا نه و هکذا کسی هنگام نهوض شک نمی کند که سجده را به جا آورده است یا نه. بنابراین در مورد غیر وسواسی باید به این دو شک اعتنا می شد.

قلت: آنچه که شما می فرمایید صرف اشعار است و واضح است که ما نمی توانیم به سبب آن از اطلاق صرف نظر کنیم؟ (اطلاق هما کلما شککت فی شیء و دخلت فی غیره است و هکذا سایر اطلاقات و غیر اعم از این است که واجب اصلی باشد یا واجب غیری.)

الی هنا تبین عدم اعتبار القولین الاولین

فاما القول الثالث: این قول می گوید: غیر اعم از واجب است و مستحب ولی مستحبی که مترتب بر واجب باشد. بنابراین اگر من در حال قنوت شک کنم که سوره را به جا آورد ام یا نه نباید اعتنا کنم زیرا قنوت مستحب است و مترتب بر واجب است که سوره است و سوره هم مترتب بر حمد است.

فخرج مستحبی که اصلا بر واجب مترتب نیست مانند اذکار مستحبی در نماز مانند اینکه فرد در اثناء نماز می تواند بگوید الحمد لله رب العالمین. از این رو اگر کسی در سوره شک کرده است و بعد الحمد الله را گفته است در این حال دخول، در غیر صدق نمی کند.

هذا القول هو الحق

اما القول الرابع: این قول می گفت که علاوه بر اینکه غیر مترتب بر مشکوک باشد باید بین غیر و مشکوک یک نوع ارتباط دو طرفه باشد به این بیان که هر کدام از آنها شرط دیگری باشد بنابراین اگر کسی در سلام نماز شک می کرد دیگر جای اصلاح نبود زیرا اگر او مشغول اکل و شرب بود در این حال واضح است که اکل و شرب مترتب بر نماز نیست و اگر وارد اذکار مستحبه می شد (مانند تسبیحات حضرت زهرا) آن هم هرچند مترتب بر نماز است ولی صحت نماز مترتب بر تسبیحات نیست.

نقول: دلیلی برای این قول پیدا نکردیم.

فتلخص مما ذکرنا که حق همان قول سوم است با این استثناء که نهوض از سجود و یا سر بلند کردن از سجده از این امر استثناء شده است و در این حال اگر در سجده شک کنیم باید برگردیم.

تم الکلام فی المقام الخامس

الامر السادس: گفتیم که در شک در صحت، تجاوز از خود شیء می باشد ولی در شک در وجود، ملاک تجاوز از محل آن می باشد. (قبلاـ گفته بودیم که میزان تجاوز است ولی این تجاوز به حسب موارد مختلف از قبیل شک در صحت یا وجود متفاوت می باشد.)

با این بیان در این امر از این مسئله بحث می کنیم که مراد از محل چیست آیا مراد محل شرعی است و یا عرفی و یا اعم از شرعی و عرفی.

مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز ۸۹/۱۲/۰۴

ص: ۳۸۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز

بحث در قاعده ی تجاوز است و به امر ششم رسیده ایم فنقول:

الامر السادس: ما هو المراد من المحل؟

گفتیم که در شک در صحت، ملاک، تجاوز از خود شیء می باشد ولی در شک در وجود، ملاک، تجاوز از محل آن می باشد. زیرا اگر شک کردیم که چیزی را آوردیم یا نه تجاوز از آن معنا ندارد زیرا موجود نیست تا تجاوز معنا داشته باشد از این رو باید از محل آن تجاوز کنیم. بخلاف شک در صحت (قبلا گفته بودیم که میزان تجاوز است ولی این تجاوز به حسب موارد مختلف از قبیل شک در صحت یا وجود متفاوت می باشد.)

با این بیان در این امر از این مسئله بحث می کنیم که مراد از محل چیست.

چهار احتمال مطرح شده است.

تجاوز از محل شرعی مشکوک (یعنی محلی که شرع معین کرده است.) تجاوز از محل عقلی مشکوک (محلی که عقل معین می کند) تجاوز از محل عرفی مشکوک تجاوز از محل عادی مشکوک

اما محل شرعی: مثلا شارع سوره را بعد از حمد قرار داده است و سجده را بعد از رکوع.

اما محل عقلی: شیخ انصاری در فرائد در مورد محل عقلی به الله اکبر مثال می زند که اگر بخواهم راء ساکنه را ادا کنم باید قبلش حرف حرکت داری را ادا کنم زیرا التقاء ساکنین محال است و یا مشکل.

اما محل عرفی: آن است که عرف در حرف زدن برای خود سلیقه ای دارد و کلمات را پشت سر هم ادا می کند و بین جمله فاصله ی کمی قرار می دهد و این گونه نیست که یک جمله را بگوید و بعد از مکثی طولانی جمله ی بعدی را بیان کند.

ص: ۳۸۲

اما محل عادی: این محل به خود فرد بستگی دارد. مثلا من همیشه اول وقت نماز می خوانم و الان نیم ساعت به غروب است و نمی دانم نماز را خوانده ام یا نه در این حال محل عادی گذشته است. یا مثلا من به حمام رفته ام و سر و سمت راست را هنگام غسل شسته ام و احتمال می دهم سمت چپ را نشستم و بیرون آمدم. حال اگر عادت داشتم هر سه بخش را با هم بشویم از این رو اگر بعد از بیرون آمدن شک کنم که سمت چپ را شستم یا نه در این حال از محل عادی تجاوز کرده ام.

حال باید دید که مراد کدام یک از این احتمالات است.

نقول: دومی و سومی به اولی بر می گردد. مثلاً محل عقلی همان است که شرع می گوید زیرا شرع همان را می گوید که عقل گفته است.

همچنین است محل عرفی که به شرع بر می گردد زیرا شرع مقدس آن طریقه ی مالوفه در میان عرف را امضا کرده است و گفته است نماز و آیات قرآ« را همان گونه که خودتان سخن می گوییم بخوانید.

بنابراین سخن فقط در این است که آیا میزان محل شرعی است یا آنکه میزان محل عادی است.

ثمره در آنجا ظاهر می شود که من از حمام بیرون آمدم و نمی دانم سمت چپ را شستم در این حال محل شرعی باقی است ولی محل عادی برای کسی که همه ی بدن را یکجا می شویم گذشته است.

ص: ۳۸۳

حضرت امام تبعا لبعض مشایخه فرموده است که میزان محل شرعی است و در مثال حمام باید بدن را بشوئیم.

امام این کلام را با دو مقدمه بیان می کند:

اول اینکه کتاب و سنت برای نماز و غسل محلی معین کرده است و گفته است: التکبیر قبل القرائه و القرائه قبل السوره و هکذا.

دوم اینکه شارع گفته است که اگر محلش گذشته است اعتنا نکن

از این رو مراد از محل همان محل شرعی است.

نقول: هر چند کلام امام قدس سره موافق احتیاط است ولی می توان از روایاتی استفاده کرد که مراد محل عادی است مانند: (هو فیما یتوضا اذکر منه حین یشک) و یا (هو حین العمل اقرب الی الصواب من حین الشک) از این رو من که در حمام بودن اقرب به این بودم که عملم صحیح باشد و هکذا در آن زمان که مشغول عمل بودم بیشتر توجه داشتم و اذکر بودم از این رو بعد از عمل نباید اعتنا کنم.

از این رو ما قائل هستیم که علاوه بر اعتبار محل شرعی، محل عادی هم معتبر است.

با این حال می گوییم که دو شرط هم باید وجود داشته باشد. یکی اینکه اصل عمل مشکوک نباشد. مثلا نیم ساعت به غروب است و من نمی دانم نماز خوانده ام یا نه. در این حال باید نمازم را بخوانم هر چند عادت داشته باشم که اول وقت بخوانم.

شرط دوم این است که صورت عمل در ذهن فرد نباشد. مثلا من وقتی و لا الضالین را می گویم و می خواهم بسم الله را بگویم شک دارم که مد آن را ادا کردم یا نه در این حال محل آن گذشته است ولی در این حال صورت عمل در ذهن من محفوظ است و می دانم و لا الضالین را چقدر کشیده ام در این حال باید برگردم و دوباره آن را بخوانم.

الامر السابع: هل المضی عزیمه او رخصه

عزیمت به معنای الزامی است و رخصه به معنای اجازه است و می توان به آن عمل نکرد. مثلاـ قصر در نماز مسافر عزیمت است و از این رو مسافر حق ندارد نماز را تمام بخواند ولی اهل سنت غالبا قائل هستند که این رخصت است و می توان در سفر چهار رکعت هم خواند.

حال شارع مقدس فرموده است که اگر از محل عمل و یا از خود عمل گذشتید باید به شک خود اعتنا نکنیم. حال آیا نباید برگردیم (عزیمت) و یا آنکه می توانیم برگردیم. (رخصت.)

از روایات استفاده می شود که عزیمت است مثلاـ در روایت محمد بن مسلم خواندیم: (لاـ اعاده علیك) و در روایت دیگر خواندیم (و لا یعیده و لا شیء علیه) هکذا (و لا تعد) همه ی اینها نهی یا امر است و الزامی هستند. هکذا در بعضی از روایات خواندیم: (بلی قد رکعت) از این رو اگر کسی بر گشت و عمل را دوباره تکرار کرد روایات (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده) و در این حال اگر کسی عمل را دوباره انجام دهد شرعا او در نماز اضافه کرده است. بله از نظر واقع ممکن است اضافه نشده باشد و عمل سابق یا اشتباه باشد و یا فرد اصلا انجام نداده باشد ولی از نظر حکم ظاهری او در نماز اضافه ای وارد کرده است و نمازش باطل می باشد.

بله در بعضی از روایات آمده است: (فامضه) از این عبارت وجوب استفاده نمی شود زیرا امر در مظان توهم حذر است و در اصول خواندیم این امر افاده ی اباحه دارد نه وجوب.

ص: ۳۸۵

مثلا حکومت نظامی شده است و کسی نباید از خانه خارج شود. بعد از مدتی اعلان می کنند که شب ها از خانه بیرون بیایید. این امر دلالت بر عدم مانع از خروج است نه وجوب خروج.

در ما نحن فیه هم چون این شک وجود دارد که با حالت شک نباید عمل را ادامه داد از این رو فامضه دلالت بر وجوب ندارد زیرا ممکن است از آن استفاده شود که با حالت شک می توان نماز و عمل را ادامه داد.

الامر الثامن: آیا روایات قاعده ی تجاوز فقط اجزاء مستقله را شامل می شود (مانند سوره ی حمد) یا آنکه غیر مستقله را هم می گیرد (تک تک آیات سوره ی حمد را)

مثلا سوره مستقل است و من هنگام سوره نمی دانم حمد را خواندم یا نه. ولی آیه ی (اهدنا الصراط المستقیم) جزء غیر مستقل است هنگام خواندن این آیه نمی دانم (الحمد لله رب العالمین) را گفته ام یا نه.

حال بحث در این است که آیا اجزاء غیر مستقله هم مانند اجزاء مستقله هستند یا آنکه نه اگر در اجزاء غیر مستقله شک کردیم باید برگردیم.

شیخ در رسائل قائل است که قاعده ی تجاوز فقط اجزاء مستقله را می گیرد ولی اگر جزء مستقل خود اجزاء غیر مستقل دارد در شک در آنها باید برگردیم.

سپس شیخ سه دلیل می آورد:

دلیل اول: فهم فقهاء.

فقهاء حمد را یک شیء و سوره را یک شیء فرض می کنند. هکذا اقامه و اذان را و الا اگر کسی در نیمه ی اذان شک کند که آیا شهادت اول را گفته است یا نه باید برگردند. بله اگر به جزء مستقل بعدی وارد شدید و در قبلی شک کردید نباید برگردیم.

یلاحظ علیه: فهم فقهاء در مورد فوق اولا ثابت نیست ثانیا این فهم برای ما حجت نیست.

دلیل دوم: دلالت روایات

در روایات آمده است که امام فرموده است اگر کسی شک دارد قرائت را خوانده است یا نه هوی به رکوع کافی نیست و هکذا نهوض از سجود در شک در سجده کافی نیست.

یلاحظ علیه: این دلیل اشتباه است و امام علیه السلام در هوی قائل شد که کافی است و نباید به شک اعتنا کند. بله در سجده کلام شیخ صحیح است و ما هم گفتیم که این امر از قاعده ی تجاوز استثناء شده است و این از باب تخصیص است.

دلیل سوم: فقها تیمم و غسل را به وضو ملحق کرده اند و گفته اند که در اثناء وضو اگر کسی شک کند حق ندارد قاعده ی تجاوز را جاری کند و فقهاء این خصوصیت را در تیمم و غسل سرایت داده اند لان الوضو امر واحد یطلب امرا واحدا که همان طهارت نفسانی است.

یلاحظ علیه: فقهاء تیمم و غسل را هم به وضو ملحق کرده اند و گفته اند که همه ی اینها یک اثر بسیط را نتیجه می دهند که همان طهارت نفسانی است و از این معلوم می شود که سبب هم کالبسیط است.

اگر این دلیل شیخ صحیح باشد باید قاعده ی تجاوز را به کلی کنار بگذاریم زیرا نماز هم عمل واحدی است و اثر واحدی دارد که (قربان کل تقی) یا (معراج المؤمن) می باشد. بنابراین در اثناء صلاه هم نباید قاعده ی تجاوز را جاری کنیم.

ص: ۳۸۷

مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز ۸۹/۱۲/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز

الامر التاسع: جریان قاعده التجاوز فی الشک فی الصحه.

قبلا گفتیم که شک دو منشا دارد: گاه منشا شک این است که انسان نمی داند فعل را آورده است یا نه (شک در وجود) و گاه یقین دارد عملی را آورده است ولی نمی داند عملش صحیح بوده است یا نه (شک در صحت)

مرحوم نائینی و دیگران بین شک در وجود و شک در صحت فرق گذاشته اند ولی ما این فرق را قائل نبودیم از این رو می گوییم قاعده ی تجاوز هم شک در وجود را شامل می شود و هم شک در صحت را. (گاه شک دارم حمد را خواندم یا نه و گاه شک دارم حمد را با قرائت صحیح خواندم یا نه)

شیخ انصاری هم قائل است که قاعده ی تجاوز هر دو را شامل می شود ولی طرز استدلال او با ما فرق دارد. شیخ قائل است که شک در صحت بازگشتش به شک در وجود است زیرا اگر شک کنیم که حمد را صحیح خواندم یا نه مرجعش این است که آیا حمد صحیح موجود است یا نه.

ما به این کلام اشکال کرده بودیم گفتیم که ما وجدانا دو نوع شک داریم: گاه شک ما در وجود شیء است و گاه در صحت آن و معنا ندارد که یکی را به دیگری برگردانیم. حتی مرحوم نائینی مثالی زده بود و گفته بود که گاه وجود شیء برای ما مطرح نیست بلکه صحتش مطرح است مثلا فردی برای دو نفر عقدی را خوانده است در اینجا ما یقین داریم خواندن عقد موجود شده است و فقط شک داریم صحیح موجود شده است یا نه.

ص: ۳۸۸

مسیر ما در دو گانه بودن شک این است که هر چند مورد روایات از باب شک در وجود است و در تمامی روایات سخن از شک در وجود است مثلا در روایت زراره آمده بود (رجل شک فی الاذان بعد ما اقام) و یا (رجل شک فی الاقامه بعد ما کبر) هکذا در روایت اسماعیل بن جابر آمده بود (رجل شک فی الرکوع بعد ما سجد) و امثال آن و همه ی اینها هرچند از باب شک در وجود است ولی سه روایت داریم که متضمن کبرایی است که عام است و هم شک در وجود را می گیرد و هم شک در صحت را:

در صحیحه ی زراره آمده است: (اذا خرجت من شیء ثم دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء) واضح است که شک در شیء گاه از باب شک در وجود شیء است که در آن خروج از محل معتبر است و گاه شک در صحت است که در آن خروج از خود شیء معتبر می باشد.

همچنین در روایت اسماعیل بن جابر آمده است (کل شیء شک فیه و قد دخل فی غیره) این کبری هم عام است و هر دو نوع شک را شامل می شود.

همچنین در روایت ابن ابی یعفور می خوانیم: (انما الشک فی شیء لم تجزه)

همه ی اینها کبریاتی هستند کلی که در شک در صحت و وجود جاری می شوند. همچنین در سابق گفتیم که هرچند صغریات احادیث مربوط به قاعده ی تجاوز در خصوص وضو، نماز و امثال آن بود ولی چون کبریات آنها کلی است و در همه ی ابواب فقه قابل اجرا است در نتیجه این قاعده هم در تمامی ابواب فقه جریان دارد. همان کبرات الان به ما می گوید که شک هم چه در صحت باشد و چه در وجود این قاعده جریان دارد.

ص: ۳۸۹

نکته ی دیگر این است که اگر روایات شک در وجود را شامل شود به طریق اولی شک در صحت را هم شامل می شود زیرا جایی که اصل وجودش مشکوک است و قاعده ی تجاوز جاری می شود به طریق اولی جایی که وجودش مسلم است و صفتش مشکوک آن هم باید مشمول قاعده ی تجاوز شود.

الامر العاشر: آیا قاعده ی تجاوز که اجزاء را می گیرد، شک در شروط را هم شامل می شود یا نه؟

قبلا گفتیم که اجزاء چه مستقل باشند (مانند حمد، اذان و اقامه) و چه اجزاء غیر مستقل (مانند شک در آیه ای از آیات سوره ی حمد) همه مشمول قاعده ی تجاوز هستند. اینکه بحث در شروط است که اگر محلشان بگذرد آیا مشمول قاعده می شوند یا نه.

نقول: الشروط علی اقسام.

القسم الاول: شرطی است که به حرکات و سکنات عنوان می بخشد. مثلا به این حرکات عنوان صلاه و یا عنوان ظهر را اعطا می کند. من که الان مشغول انجام یکسری حرکات و سکنات هستم هنگامی به این اعمال نماز می گویند که من نیت نماز را کرده باشم و الا اگر نیت نباشد این حرکات بی معنا می باشد.

حال اگر شک کنم که آیا اول نماز نیت کرده ام یا نه و الان وسط نماز هستم. در این حال باید دید که چون از محل نیت که اول نماز است گذشته ام آیا قاعده ی تجاوز جاری می شود یا نه.

ههنا وجهان:

وجه اول این است که قاعده ی تجاوز جاری نمی شود: به این بیان که اگر شک در نیت کنیم موجب می شود که اصل موضوع احراز نشود. قاعده ی تجاوز در جایی جاری می شود که من موضوع را احراز کنم و بدانم در حال نمازم و در ما نحن فیه اگر من اول نماز نیت نکرده باشم اصلا موضوع محرز نیست و با شک در نیت در اول نماز اصلا نمی دانم این حرکات من نماز است یا نه در نتیجه قاعده ی تجاوز جاری نمی شود.

ص: ۳۹۰

وجه دوم این است که قاعده ی تجاوز جاری می شود: به این بیان که من در رکعت دوم احراز موضوع کرده ام و دیده ام که در حال نماز هستم و نمی دانم که نست به رکعت اول هم عنوان صلاه باقی بود یا نه در نتیجه قاعده ی تجاوز جاری می شود.

به نظر ما وجه اول صحیح است زیرا اگر در رکعت دوم احراز کنیم که در حال نماز هستیم این امر مشروط به این است که احراز کنیم رکعت اول هم در حال نماز بودیم که آن قابل احراز شدن نیست زیرا چه بسا اصلا نیتی از ما متمشی نشده باشد.

القسم الثانی: ما للشرط محل خاص مثلا اذان باید قبل از اقامه باشد و اقامه قبل از نماز باشد و هکذا. واضح است که در این صورت اگر از محل آن بگذریم قاعده ی تجاوز جاری می باشد.

القسم الثالث: شروطی که در سراسر نماز شرط است. مانند ستر و استقبال قبله

این قسم خود بر چند صنف تقسیم می شود:

گاه بعد از نماز شک می کند که آیا در حال نماز رو به قبله نماز خواندم یا نه. در این شق جای بحث نیست که قاعده ی تجاوز جاری می باشد.

گاه در وسط نماز و در رکعت دوم هستم و می بینم که ساتر دارم و رو به قبله هستم ولی نمی دانم در رکعت سابق هم این شرط محقق بود یا نه. این هم مجرای قاعده ی تجاوز است.

گاه در رکعت دوم هستم و شک می کنم که آیا مثلا رو به قبله هستم یا نه. در این حالت اگر یقین دارم که ساتر ندارم واضح است که نماز باطل است. گاه شک دارم و در این صورت هم باید فحص و بررسی کنم و الا نمی توانم نماز را ادامه دهم.

فرع: من در نماز عصر هستم و واضح است که شرط نماز عصر این است که قبلا ظهر را خوانده باشم. ولی من که در نماز عصر هستم شک دارم ظهر را خوانده ام یا نه آیا در این حال می توانم قاعده ی تجاوز جاری کنم و بگویم نماز عصر من واجد شرط است و ظهر را خوانده ام یا نه؟

می توانم قاعده ی تجاوز را جاری کنم ولی با این قید که این صحت نسبی ثابت می شود نه مطلق به این شکل که قاعده ی تجاوز می گوید نماز عصر من واجد شرط است ولی نماز ظهر را باید بعدا بخوانم. قاعده ی تجاوز در اینجا نماز عصر را از این حیث که شرطش که تقدم نماز ظهر است ایجاد شده است و نماز عصر صحیح است ولی از این حیث که واقعا نماز ظهر را خوانده ام دیگر توسط آن ثابت نمی شود.

ان قلت: قاعده ی تجاوز صحت مطلق را ثابت می کند. زیرا گفتیم که نماز عصر واجد شرط است و من بعد از نماز همین وجود داشتن شرط را استصحاب می کنم.

قلنا: استصحاب در جایی است که ما متیقن واقعی داشته باشیم ولی در ما نحن فیه متیقن ما ظاهری است. متیقن ظاهری به کار نمی آید زیرا معنای متیقن ظاهری این است که فقط در محدوده ای که با صحت نماز عصر درگیر هستی باید بگویی نماز ظهر خوانده شده است و بس و با استصحاب نمی توان آن را ابقاء کرد.

فرع: در حال نماز هستم و نمی دانم وضو گرفته ام و وارد نماز شده ام یا نه.

ص: ۳۹۲

این امر بستگی دارد که ببینیم از آیه چه استفاده ای می کنیم. در قرآن آمده است: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ)

اگر از آیه استفاده کنیم محل وضو قبل از نماز است جاری است که قاعده ی تجاوز جاری می شود.

اما اگر مطابق کلام امام قدس سره بگوییم که آیه در مقام بیان کیفیت وضو است ولی دیگر در مقام بیان زمان شرطیت آن برای وضو نیست. طهارت شرط است که از اول تا آخر همراه نماز باشد و اگر من که در اثناء نماز هستم شک دارم طاهر هستم یا نه اگر چه ممکن است از اول نماز تا آن مقدار که خوانده ام مشمول قاعده ی تجاوز باشد ولی از آن مرحله به بعد دیگر قابل تصحیح شدن نیست و نماز من باطل می باشد.

ان شاء الله فردا این بحث را ادامه می دهیم.

عدم اجرای قاعدۀ تجاوز در طهارات ثلاث ۸۹/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم اجرای قاعدۀ تجاوز در طهارات ثلاث

فرع: در حال نماز هستم و نمی دانم وضو گرفته ام و وارد نماز شده ام یا نه.

این امر بستگی دارد که ببینیم از آیه چه استفاده ای می کنیم. در قرآن آمده است: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ)

ههنا مبنیان:

المبنی الاول: این است که جایگاه وضو قبل از نماز است و احراز وضو هم باید قبل از نماز باشد و همچنین شرط نماز هم غسلات و مسحات مع النیه می باشد. اگر هر سه را قائل شدیم قاعده ی تجاوز جاری می شود زیرا از محل این وضو گذشتی. حتی می توان گفت که آیه هم با این مبنا مساعد باشد.

ص: ۳۹۳

بله مطابق این مبنا این نماز که می خوانم صحیح است ولی برای نماز دیگر باید وضو بگیرم و همان طور که قبلا گفتیم قاعده ی تجاوز حیثی است.

المبنی الثانی: اگر مطابق کلام امام قدس سره بگوییم که آیه در مقام بیان کیفیت وضو است ولی دیگر در مقام بیان زمان شرطیت آن برای وضو نیست. شرط که همان طهارت نفسانی است باید از اول تا آخر همراه نماز باشد و اگر من که در اثناء نماز هستم شک دارم طاهر هستم یا نه هنوز محل باقی است و دیگر قاعده ی تجاوز جاری نمی شود.

نقول: علی الظاهر نماز فرد صحیح است چه بگوییم که شرط نماز غسلات و مسحات با نیت است (در این قسم که بلا اشکال قاعده ی تجاوز جاری است) و چه بگوییم که شرط، همان طهارت نفسانیه است در این حال هم قاعده ی تجاوز جاری است با این بیان که محل احراز آن اثناء نماز نیست بلکه اول نماز است و الان از محل آن گذشته ایم.

الامر الحادی عشر: خروج الطهارات الثلاث عن قاعده ی التجاوز

شیخ این مبحث را در رسائل بحث کرده است و آن اینکه علماء هرچند قاعده ی تجاوز را جاری می دانند ولی متفق هستند که این قاعده در اثناء طهارات ثلاث جاری نمی شود. (بعد از طهارات ثلاث جاری می باشد.) مثلا اگر وسط وضو هستم و شک کنم که صورت را مثلا شستم یا نه در اینجا باید از ابتدا شروع کنم.

بله روایات داله بر این امر در وضو وارد وارد شده است ولی علماء غسل و تیمم را هم به آن ملحق کرده اند. در ما نحن فیه چند روایت وارد شده است.

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِذَا كُنْتَ قَاعِداً عَلَى وُضُوئِكَ فَلَمْ تَدْرِ أَ غَسَلْتَ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَا فَأَعِدْ عَلَيْهِمَا وَ عَلَى جَمِيعِ مَا شَكَكْتَ فِيهِ أَنَّكَ لَمْ تَغْسِلْهُ وَ تَمْسَحْهُ مِمَّا سَمَّى اللَّهُ مَا دُمْتَ فِي حَالِ الْوُضُوءِ (دلالت حدیث بر مدعا تا بدین جا واضح است و ما بقی روایت را هر چند ارتباطی به مدعا ندارد ذکر می کنیم.) فَإِذَا قُمْتَ عَنِ الْوُضُوءِ وَ فَرَغْتَ مِنْهُ وَ قَدْ صِرْتَ فِي حَالٍ أُخْرَى فِي الصَّلَاةِ أَوْ فِي غَيْرِهَا فَشَكَكْتَ فِي بَعْضِ مَا سَمَّى اللَّهُ مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْكَ فِيهِ وُضُوءَهُ لَا شَيْ ءَ عَلَيْكَ فِيهِ (این همان شک بعد از اتمام وضو است که نباید به آن اعتنا کرد زیرا قاعده ی تجاوز در آن جاری می شود.) فَإِنْ شَكَكْتَ فِي مَسْحِ رَأْسِكَ فَأَصَبْتَ فِي لِحْيَتِكَ بَلَلًا فَامْسَحْ بِهَا عَلَيْهِ وَ عَلَى ظَهْرِ قَدَمَيْكَ فَإِنْ لَمْ تُصِبْ بَلَلًا فَلَا تَنْقُضِ الْوُضُوءَ بِالشَّكِّ (مراد از این شک، بعد از عمل است به قرینه ی اینکه می گوید اگر در در محاسنت بللی نیست اشکالی ندارد و به شک اهمیت نده از این رو این روایت می گوید که بعد از وضو اگر شک کردی سر و پا را مسح کردی یا نه اگر در محاسنت بللی وجود دارد آن را بگیر و به سر و پا بکش) وَ امْضِ فِي صَلَاتِكَ وَ إِنْ تَيَقَّنْتَ أَنَّكَ لَمْ تُتِمَّ وُضُوءَكَ فَأَعِدْ عَلَى مَا تَرَكْتَ يَقِيناً حَتَّى تَأْتِيَ عَلَى الْوُضُوءاین روایت صحیحه است.

ح ۷: عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بُکَیْرِ بْنِ أَعْیَنَ قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ یَشُکُّ بَعْدَ مَا یَتَوَضَّأُ قَالَ هُوَ حِینَ یَتَوَضَّأُ أَذْکَرُ مِنْهُ حِینَ یَشُکُّ دلالت این حدیث بر عدم جریان قاعده ی تجاوز در اثنا اینگونه است که عبارت (یشک بعد ما یتوضا) مفهومش این است که اگر شک او در حین توضا باشد باید برگردد.

و لکن این دلالت ضعیف است زیرا این قید در کلام راوی وارد شده است از این رو مفهومش برای ما حجت نیست. به عبارت دیگر چه بسا حین ما یتوضا هم مانند بعد ما یتوضا باشد و راوی فقط همان صورت را پرسید و امام هم جواب همان را داد.

ح ۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی یَحْیَی الْوَاسِطِیِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَغْسِلُ وَجْهِی ثُمَّ أَغْسِلُ یَدَیَّ وَ یُشَکِّکُنِیَ الشَّیْطَانُ أَنِّی لَمْ أَغْسِلْ ذِرَاعَیَّ وَ یَدَیَّ قَالَ إِذَا وَجَدْتَ بَرْدَ الْمَاءِ عَلَی ذِرَاعِکَ فَلَا تُعِدْ این حدیث مرسله است.

دلالت این حدیث بر مدعا بدین گونه است که اگر قاعده ی تجاوز در اثناء وضو جاری بود حضرت می فرمود اعتنا نکن. اینکه حضرت سراغ اماره می رود و می فرماید ببین اگر سردی آب بر روی دستت هست اعتنا نکن دلیل بر این است که نمی توان در اثناء وضو قاعده ی تجاوز جاری کرد و علت اینجا حضرت می فرماید اعتنا نکن فقط در صورتی است که اماره بر شستن دست قائم شده باشد.

نقول: دلالت این روایت هم ضعیف زیرا فرد مزبور وسواس بوده است و اگر حضرت به قاعده ی تجاوز تمسک می کرد فرد قانع نمی شد از این رو حضرت راه مزبور را در پیش گرفت تا او را قانع کند.

بقی هنا مشکله: در روایت ابی ابی یعفور که حدیث ۲ باب ۴۲ از ابواب وضو است می خوانیم: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا شَکَکْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَلَیْسَ شَکُّکَ بِشَیْ ءٍ إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ صدر این روایت و ذیل آن مشکل دارد و البته همانطور که گفتیم علماء اجماع دارند که در اثناء طهارات ثلاث قاعده ی تجاوز جاری نمی شود ولی روایت مزبور این امر را جایز می داند و می فرماید: (إِذَا شَکَکْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ) یعنی اگر در شستن صورت شک کردی و الان در غیر صورت هستی یعنی مثلا مشغول شستن دست ها هستی که امام می فرماید نباید به شک اعتنا کنی و این خلاف اجماع است.

ما برای رفع این مشکل ضمیر در (غیره) را به غیر وضو تفسیر می کنیم خصوصا که لفظ وضو اقرب است و (غیره) را غیر شیء تفسیر نکردیم. بعضی هم گفته اند که من در (من الوضوء) تبعیضیه نیست تا معنایش این شود که در بخشی از وضو شک کردی بلکه من تبیینیه است یعنی اذا شککت فی شیء و آن شیء وضو است.

با این بیان مشکل صدر حل شد. اما مشکلی که در ذیل روایت است: امام در ذیل روایت می فرماید (إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ) این ذیل هم می گوید که اگر مثلا از شستن صورت تجاوز کردی و شک کردی نباید به آن اعتنا کنی و حال آنکه این خلاف اجماع است.

ص: ۳۹۷

ان شاء الله فردا این اشکال را بررسی می کنیم.

مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز ۸۹/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز

سخن در موثقه ی ابن ابی یعفور بود.

بقی هنا مشکله: در روایت ابی ابی یعفور که حدیث ۲ باب ۴۲ از ابواب وضو است می خوانیم: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا شَکَکْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ فَلَیْسَ شَکُّکَ بِشَیْ ءٍ إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ صدر این روایت و ذیل آن مشکل دارد و البته همانطور که گفتیم علماء اجماع دارند که در اثناء طهارات ثلاث قاعده ی تجاوز جاری نمی شود ولی روایت مزبور این امر را جایز می داند و می فرماید: (إِذَا شَکَکْتَ فِی شَیْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِی غَیْرِهِ) یعنی اگر در شستن صورت شک کردی و الان در غیر صورت هستی نباید به شک اعتنا کنی و این خلاف اجماع است.

مشکل صدر به دو شکل حل می شود یکی اینکه من در (من الوضوء) بیانیه باشد. یعنی اگر در شیئی شکی کردی به این بیان که در وضو شک کردی و در غیر وضو وارد شده ای دیگر نباید به شکل خود اعتنا کنی. با این بیان اشکال در ذیل هم حل می شود. زیرا امام علیه السلام می فرماید شک در هنگامی که از شیء فارغ نشده ای معتبر است و باید به آن اعتنا کنی.

بله ظاهر این است که (من) بیانیه نباشد بلکه تبعیضیه باشد.

ص: ۳۹۸

ما برای رفع این مشکل ضمیر در (غیره) را به غیر وضو تفسیر می کنیم.

با این بیان مشکل صدر حل شد. اما مشکلی که در ذیل روایت است: امام در ذیل روایت می فرماید (إِنَّمَا الشَّکُّ إِذَا کُنْتَ فِی شَیْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ) این ذیل هم می گوید که اگر مثلا از شستن صورت تجاوز کردی و شک کردی نباید به آن اعتنا کنی و حال آنکه این خلاف اجماع است.

علماء در این مقام جواب هایی داده اند ولی آن جوابی که به نظر ما روشن و واضح است این است که بگوییم ذیل روایت اطلاق دارد، هم صورت شک در اثناء وضو و هم شک بعد از فراغ از عمل را شامل می شود ولی ما به وسیله ی روایات زراره (و روایات دیگر) این اطلاق را مقید می کنیم و شک در اثناء را بیرون می کنیم.

الامر الثانی عشر: اختصاص القاعده ی بالسهو

اگر من در رکوع هستم و احتمال بدهم سهوا سوره را در نماز نخوانده ام در این حال قاعده ی تجاوز جاری است. اما اگر احتمال بدهم عمدا سوره را نخوانده باشم (مثلا پیش آمده که از روی بی حوصلگی اجزاء نماز را ترک کرده باشم)

شیخ در فرائد قائل است که قاعده ی تجاوز در این مورد هم جاری است زیرا در روایت آمده بود (لانه حین یتوضا اذکر منه حین یشک) و یا (لانه فی مقام العمل اقرب الی الصواب) شیخ می فرماید: او چون هنگام عمل هوشیار و اذکر و اقرب به صواب است نه تنها سهوا بلکه عمدا هم عمل را ترک نمی کند.

یلاحظ علیه: قبول داریم اذکریت و امثال آن موجب می شود که فرد سهو نکند ولی دلیل نمی شود که فرد عمدا عمل را ترک نکند زیرا چه بسا افرادی که اذکر و هشیار هستند ولی مرتکب گناه می شوند. (بله اگر علم همراه با ایمان قوی باشد دیگر فردا عمـدا عمل واجب را ترک نمی کنـد.) اینکه شیخ می فرماید: فرد در مقام ابراء ذمه است می گوییم اگر چنین باشد این خلف فرض است و اصل این مسئله مرتفع می شود زیرا کسی که در مقام ابراء ذمه است عمل را عمدا ترک نمی کند.

بنابراین در فرض مزبور اگر من وارد رکن نشده باشم باید عمل مشکوک را تکرار کنم و اگر وارد رکن شده باشم نماز باطل است. همچنین اگر بعـد از نماز شک کنم و وقت باشـد باید نماز را تکرار کنم و اگر وقت بگذرد مسئله ی دیگری است زیرا روایات خاصه داریم که شک بعد از وقت را معتبر و قابل اعتنا نمی داند.

خلاـصه اینکه قاعـده ی تجاوز شک در ترک عمـدی را شامل نمی شود و اگر چه روایات مطلق است و هم عمـد را شامل می شود و هم سهو را ولی ما قائل هستیم که این اطلاقات به صورت غیر عمد انصراف دارد.

الامر الثالث عشر: اختصاص القاعده بالشک بعد العمل

اگر شکی که بعد از عمل است در قبل از عمل هم موجود باشد در این حالت قاعده ی تجاوز جاری نمی شود. برای تبیین این مسئله سه فرع را مطرح می کنیم.

ص: ۴۰۰

الفرع الاول: من یقین به حدث داشتم و بعد شک در حدث کردم بعد غافل شدم و وارد نماز شدم و بعد از نماز به شکی که قبل از نماز داشتم متلفت شدم.

در این حال بین شک سابق و بین نماز خواندن دیگر احتمال وضو گرفتن را نمی دهد (این قید برای این است که فرق این فرع با فرع دوم که ان شاء الله فردا مطرح می کنیم واضح شود.) در این فرع قاعده ی اشتغال می گوید که باید نماز را دوباره بخوانم. در این حال دیگر نیازی به استصحاب نداریم زیرا صرف الشک کافی است که ذمه ی من مشغول باشد.

حضرت امام قائل بود که اینجا حتی جای استصحاب هم نیست زیرا بین شک اول و شک دوم در وسط غفلت حاصل شده است. شک در قبل از نماز فعلی است و بعد از نماز هم فعلی ولی در وسط هنگامی که نماز می خوانم شک شانی است.

نقول: ما از راه دیگر می توانیم استصحاب را تصحیح کنیم و آن اینکه هرچند مصلی غافل است ولی مرجع تقلید آن فرد غافل نیست و او وقتی به شک مصلی نگاه می کند می گوید وظیفه ی تو وضو گرفتن است تا آخر نماز و با این فرض دیگر در وسط غفلتی وجود ندارد و مجتهد از طرف مقلد نائب می شود.

بله این نزاع ثمره ی عملی ندارد به این معنا که خواه مرجع ما قاعده ی اشتغال باشد یا استصحاب در هر حال باید نماز را دوباره بخواند.

ص: ۴۰۱

البته مخفی نماند که استصحاب بر اشتغال حاکم است و اگر ما گفتیم اشتغال بر استصحاب مقدم است منظورمان این است که قاعده ی اشتغال بر استصحاب اشتغال مقدم است نه بر خود استصحاب.

ان شاء الله فردا به سراغ فرع دوم می رویم که همان فرع اول است با این فرق که بعد از شک در بقاء حدث احتمال می دهد که وضو هم گرفته باشد بعد غافل می شود و نماز می خواند و به دوباره به شک قبلی ملتفت می شود.

ان شاء الله فردا این فرع را بررسی می کنیم.

مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز و تطبیق چند فرع فقهی ۸۹/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز و تطبیق چند فرع فقهی

بحث در مورد فروعی است که بر قوانین اصولی تطبیق دهیم. دیروز فرع اول را خواندیم و اکون به سراغ فرع دوم می رویم و آن اینکه ابتدا یقین به حدث داشت بعد شک کرد و بعد غفلت کرد و نماز خواند و بعد از نماز شک کرد ولی احتمال می دهد که بین شک و غفلت وضو گرفته باشد. (به عبارت روشن تر احتمال می دهد که قبل از نماز وضو گرفته باشد)

در این فرع محقق نائینی معتقد است که ما می توانیم قاعده ی تجاوز را جاری کنیم. زیرا در صورت گذشته شک، قبل از نماز بود و بعد از نماز شک جدید حاصل نشده بود و فقط به شک گذشته توجه پیدا کردیم ولی در این فرع شک جدیدی حاصل شده است و آن اینکه بعد از نماز احتمال می دهم که حین غفلت وضو گرفته باشم. (قابل توجه اینکه همیشه در شک بعد از عمل، قاعده ی تجاوز حاکم بر استصحاب است.)

ص: ۴۰۲

بعد مرحوم نائینی می فرماید: چه فرقی است بین این صورت و بین کسی که به حدث یقین داشته باشد اصلا شک نکند و بعد از نماز شک کند که آیا اصلا وضو گرفته بود یا نه که همه می گویند در اینجا قاعده ی تجاوز جاری است و جاری استصحاب نیست.

یلاحظ علیه: در اینجا اگر مجرا، مجرای قاعده ی تجاوز باشد نماز صحیح است ولی اگر قاعده ی استصحاب جاری شود نماز باطل است. محقق نائینی اصرار دارد بگوید در این مورد قاعده ی تجاوز جاری می شود.

نقول: اگر ما در استصحاب قائل شویم که وجود شک در ذهن انسان کافی است. اگر از آن شک غفلت هم کنیم ولی این موجب نمی شود که شک از بین رفته باشد. اگر کسی شک کند و بخوابد، کسی نمی گوید که دیگر استمرار شک از بین رفته است. بنابراین ارکان استصحاب وجود دارد و فرد مزبور هم شک کرده بود و این شک قبل از نماز بود.

اللهم اینکه مطابق نظر امام قدس سره قائل باشیم صرف وجود شک کافی نیست بلکه باید التفات به شک هم باقی باشد.

بله همـان طور که در فرع گذشـته گفتیم مجتهـد می توانـد استصـحاب را جـاری کنـد به این شـکل که از مقلـد نیابت کنـد و استصحاب را برای او جاری کند.

امـا در مورد قیاسـی که مرحوم نائینی کرد می گوییم در مثالی که ایشان زدنـد، ارکان استصـحاب تکمیل نیست به همین دلیل استصـحاب جـاری نمی شود زیرا او سابقـا به حـدث یقین داشت و بعـد وارد نمـاز شـد. ولی در ما نحن فیه فرد یقین به حـدث داشت و بعد شک کرد و غافل شد و بعد نماز خواند.

ص: ۴۰۳

الفرع الثـالث: ابتـدا به طهارت یقین دارم بعـد در طهارت شک می کنم بعـد غافل می شوم و وارد نماز می شوم و بعـد از نماز شک می کنم.

در این فرع چه استصحاب جاری شود و چه قاعده ی تجاوز در هر حال نمازم صحیح است.

الامر الرابع عشر: (این تنبیه نه در رسائل آمده است و نه در کفایه)

قاعـده ی تجـاوز یـا فراغ در جایی جاری می شود که فرد موقع عمل ذُکر اجمالی داشـته باشـد ولی اگر موقع عمل کاملا غافل باشد دیگر قاعده ی تجاوز جاری نمی شود.

مثلاـ فردی حمام رفته و غسل کرده است و یقین دارد انگشتر را تکان نـداده است ولی نمی دانـد آب زیرش نفوذ کرده است. در اینجا نمی توان قاعده ی تجاوز را جاری کرد زیرا او حال او هنگام غسل و بعد از غسل یکسان است.

به بیـان دیگر: قاعـده ی تجـاوز امور شـرعی را درست می کنـد و به امور تکوینی کاری نـدارد. در فرع مزبور شک من در امر تکوینی است زیرا شک دارم آب به زیر انگشتر رفته است یا نه.

به بیـان سوم: قاعـده ی تجـاوز در جـایی جـاری است که صورت عمل محفوظ نباشـد و چون صورت عمل محفوظ نیست می توان گفت لعل عمل درست بوده است. بنابراین اگر کسی کاملا بداند عمل را چگونه به جا آورده است دیگر قاعده ی تجاوز جاری نمی باشـد. از این رو در فرع مزبور صورت عمل محفوظ است زیرا من می دانم انگشتر را تکان نداده ام و با همان حال وضو گرفته ام بنابراین قاعده ی تجاوز جاری نمی شود.

ص: ۴۰۴

و الـذی یـدل علی هذا حدیثی است که می فرمود: (هو حین یتوضا اذکر منه حین یشک) این حدیث می گوید که مکلف باید هنگـام عمـل دارای ذکر اجمـالی باشـد. (ذکر اجمـالی به دلیـل این است که بـا غفلت هم بسـازد و الا اگر صورت عمل کاملا محفوظ باشد دیگر قاعده ی تجاوز جاری نمی شود)

ان قلـت: ایـن حـدیث ممکن است از بـاب حکمت باشـد نه علت (فرق علت بـا حکمت این است که در علت حکم دائر مـدار علت است ولی حکمت آن است که حکم در آن دائر مدار غالب است و ممکن است در جایی حکمت نباشد ولی حکم باشد مثلا در مورد زن می گوینـد بایـد عـده نگه دارد زیرا ممکن است در رحم او بچه ای باشد. حال زنی است که می گوید عقیم است و یا ادعا می کنـد که به زوجش نزدیکی نکرده است در این جا او هم بایـد عده نگه دارد زیرا فلسـفه ی مزبور برای عده نگه داشتن حکمت است نه علت)

هکـذا در حـدیث مزبـور ممکن است اذکریت حکمت باشـد به این معنـا که اگر موردی یـافت شـد که فرد اذکر نبود و غـافل محض بود باز هم قاعده جاری باشد.

قلت: همین که احتمـال می دهیم علت است یـا حکمت، مـوجب می شود که روایـات قاعـده ی تجـاوز از کسـی که در غفلت مطلق است منصرف باشد.

دلیل دوم بر این شرط بنای عقلا می باشد.

اینک دو فرع را ذکر می کنیم تا بنای عقلاء و اذکریت شفاف تر شود:

ص: ۴۰۵

فرع اول: فردی است که در بیابانی است و بـدون تحقیق قبله نماز خوانـد و بعد از نماز شک می کند که آن سـمت که خوانده است قبله بوده است یا نه. در اینجا قاعده ی تجاوز جاری نمی شود زیرا هنگام عمل در غفلت محض بوده است.

فرع دوم: دو اناء هست که یکی نجس است و یکی پاک و نمی دانم کـدام یک نجس است. در این حال هنگام غفلت با یکی وضو گرفتم و بعد شک دارم که آیا وضویم صـحیح است یا نه در اینجا هم قاعده ی تجاوز جاری نیست زیرا من هنگام وضـو گرفتن کاملا غافل بودم.

مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز ۸۹/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز

در جلسه ی قبل گفتیم که قاعـده ی تجاوز در صورتی جاری است که فرد موقع عمل ذُکر اجمالی داشـته باشـد ولی اگر موقع عمل کاملا غافل باشد دیگر قاعده ی تجاوز جاری نمی شود و سه دلیل هم برای آن اقامه کردیم یکی اینکه در صورت غفلت دیگر اذکریتی وجود نـدارد دوم اینکه صورت عمل نباید محفوظ باشد و حال آنکه در مورد غفلت محض می دانم غافل بوده ام و توجه نداشـتم و سوم هم بنـاء عقلاـ است که قاعـده ی تجـاوز را در صورتی جـاری می کننـد که من توجه اجمالی داشـته باشم. حتی در واقع می توان گفت که روایات امضا کننده ی بقای عقلاء است.

اکنون به روایتی اشاره می کنیم که با این مطلب منافات دارد:

وسائل ج ۱ باب ۴۱ از ابواب وضو

ص: ۴۰۶

ح ۲: کلینی عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْـحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (ابن عیسـی) عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْعَلَاءِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَاتَمِ إِذَا اغْتَسَلْتُ قَالَ حَوِّلْهُ مِنْ مَکَانِهِ (یا در بیاور و یا سر انگشت بیاور) وَ قَالَ فِی الْوُضُوءِ تُدِیرُهُ (بچرخان) فَإِنْ نَسِیتَ حَتَّی تَقُومَ فِی الصَّلَاهِ فَلَا آمُرُکَ أَنْ تُعِیدَ الصَّلَاهَ

ذیل روایت شاهد است زیرا امر به عدم اعاده می کند.

آیه الله خوئی می فرمایـد این روایت بـا مسـئله ی ما منافات نـدارد و این روایت ناظر به این است که آیا گردان و یا در آوردن خاتم واجب نفسـی هست یا نه. کانه در آوردن و چرخانـدن خاتم یک نوع مسـتحب است که حضـرت می فرماید اگر هم این کار را نکردی اشکالی ندارد. در واقع سؤال از این نیست که آیا آب به زیرش رفته یا نه بلکه صـرف استحباب گرداندن خاتم است مانند استنشاق و امثال آن برای وضو.

یلاحظ علیه: سؤال از این است که آیا آب به زیر خاتم رفته است یا نه و شاهد آن روایت اول همان باب است:

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ عَلَيْهَا السِّوَارُ وَ الدُّمْلُجُ فِي بَعْضِ ذِرَاعِهَا لَا تَدْرِي يَجْرِي الْمَاءُ تَحْتَهُ أَمْ لَا كَيْفَ تَصْنَعُ إِذَا تَوَضَّأَتْ أَوِ اغْتَسَلَتْ قَالَ تُحَرِّكُهُ حَتَّى يَدْخُلَ الْمَاءُ تَحْتَهُ أَوْ تَنْزِعُهُ وَ عَنِ الْخَاتَمِ الضَّيِّقِ لَا يَدْرِي هَلْ يَجْرِي الْمَاءُ إِذَا تَوَضَّأَ أَمْ لَا كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ إِنْ عَلِمَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يَدْخُلُهُ فَلْيُخْرِجْهُ إِذَا تَوَضَّأَ

ص: ۴۰۷

و امـا جواب ما از روایت مزبور این است که در سـند این روایت حسـین بن علاء وجود دارد که توثیق نشـده است و ما با یک روایت که سـندش ضـعیف است نمی توانیم قاعـده ی مزبور را تخصـیص بزنیم از این رو این روایت را یـا بایـد طرد کنیم و یا توجیه کنیم به اینکه چه بسا امام علیه السلام به انگشتر فرد نگاه کرده است و دیده است تنگ نیست و آب به زیرش می رسد.

الامر الخامس عشر:

در امر سابق گفتیم منشا با احتمال عروض سـهو باشد نه امر تکوینی. در این تنبیه می گوییم: منشا شک باید عروض سهو باشد نه جهل به حکم.

به تعبیر واضـح تر در هر دو منشا شک من امر تصادفی است در فرع سابق موضوع را نمی دانم و احتمال می دهـد شاید تصادفا صحیح در آمده باشد و در این مورد هم حکم را نمی دانم ولی احتمال می دهم شاید تصادفا صحیح باشد.

مثلا مسافری است و خیال می کند که باید نماز را در سـفر تمام بخواند. او بعد از عمل احتمال می دهد که شاید قصـر خوانده باشـد. (مثلا امام جماعتش دو رکعتی می خواند و او هم احتمال می دهد که از او تبعیت کرده باشد و دو رکعت خوانده باشـد و یا اینکه احتمال می دهد که در رکعت دوم تصور کرده باشد که رکعت چهارم است و نماز را دو رکعتی تمام کرده باشد.)

آیا قاعـده ی تجاوز در اینجا جاری می شود یا نه؟ (با توجه به اینکه جاهل به مسـئله است و طبعا چهار رکعت می خوانده ولی شاید تصادفا دو رکعت خوانده باشد.)

ص: ۴۰۸

(البته گفته نشود که مثال نماز مسافر صحیح نیست زیرا زیرا جاهل به حکم در نماز مسافر معذور است و حتی اگر کامل هم بخواند نمازش قضا ندارد زیرا ما فرض را در جایی می بریم که فرد به اصل مسئله جاهل نیست ولی فروعاتی از آن را نمی داند مثلا کثیر السفر است ولی نمی داند و نماز را قصر خوانده است.)

مثال دوم: فردی است که یقین دارد مسافر مخیر است بین قصر و اتمام و احتمال می دهد که تصادفا طرف صحیح که نماز قصر است را انتخاب کرده باشد.

مثال سوم: فردی است که یقین دارد سوره و یا جلسه ی استراحت واجب نیست ولی احتمال می دهد تصادفا آن دو را انجام داده باشد.

نقول: آنچه در تنبیه سابق گفتیم در اینجا هم جاری می شود و دلیل اولی که در آنجا ارائه کردیم در اینجا هم پیاده می شود و آن اینکه فرد باید حین عمل اذکر باشد ولی در ما نحن فیه فرد در حال عمل جاهل است و هیچ چیز را نمی داند. حتی می توان گفت که او بعد از عمل اذکر است زیرا بعد از عمل تازه متوجه می شود که نماز مسافر کامل بوده است.

به بیان دیگر قاعده ی تجاوز در جایی جاری است که فرد در صدد ابراء ذمه است و شرایط ابراء ذمه هم حاصل باشد و از این شرایط یکی این است که فرد عالم باشد از این در جایی که فرد جاهل مطلق است او نمی تواند در مقام ابراء ذمه باشد.

ص: ۴۰۹

حاج آقا رضا همدانی در حاشیه ی رسائل گفته است که قاعده ی تجاوز در ما نحن فیه جاری است به این بیان که بناء عقلای مسلمین بر این است که در این موارد قاعده ی تجاوز را جاری می کنند مثلا فردی شصت سال و می گوید لعل در دوران جوانی نماز من به خاطر جهل به مسئله باطل بوده است و در نتیجه صحت نمازشان تصادفی است از این رو اگر در این موارد قاعده ی تجاوز را جاری نکنیم لازمه اش این است که هر کسی که پیر شده است و در نماز قبلی شک دارد باید آن نمازها را قضا کند و اگر قاعده ی تجاوز در این موارد جاری نشود یلزم منه اختلال النظام.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این مطلب را پیگیری می کنیم.

مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز ۸۹/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی پیرامون قاعده ی تجاوز

سخن در مورد کسی است که عملی را از روی جهل انجام داده است و احتمال می دهد که عملش مطابق واقع باشد. مثلا فردی است از باب جهل به مسئله و یا جهل به موضوع در بیابانی بود و از کسی قبله را پرسید و یا حتی سؤال نکرد و یک طرف را انتخاب کرد و نماز خواند. سخن در این بود که آیا بعد از عمل که شک دارد عملش صحیح است یا نه قاعده ی تجاوز جاری می شود یا نه.

در جلسه ی قبل چهار مثال زدیم که دو مثال اول مربوط به قصر و اتمام بود. چون در مسئله ی قصر و اتمام اگر کسی جاهل به حکم باشد معذور است از این رو به مثال های دیگر توجه می کنیم.

ص: ۴۱۰

در این موارد دو دلیل وجود دارد مبنی بر اینکه قاعده ی تجاوز جاری نیست.

دلیل اول: ظاهر روایات این است که عملی که از فاعل سر می زند باید طبیعت اولش بر صحت باشد و بعد احتمال دهیم که فرد غافل شده است و عمل را غیر صحیح آورده باشد. این در جایی است که فرد عالم به مسئله باشد که در این صورت هنگام عمل اذکر است. ولی اگر جاهل به مسئله باشد در این صورت طبع اولیه ی عمل بر فساد است.

روایات قاعده ی تجاوز آنچه را که نزد عقلاء است امضا می کند و عقلا هم قاعده ی تجاوز را در مورد کسی جاری می کنند که طبیعت عملش بر صحت باشد و بعد احتمال فساد دهد نه اینکه اصل عملش بر فساد باشد و احتمال صحت هد.

دلیل دوم: قاعده ی تجاوز در جایی جاری است که احتمال فساد از غفلت ناشی شده باشد. ولی در ما نحن فیه علت فساد از باب جهل به مسئله است نه غفلت.

محقق همدانی بر خلاف ما قائل است که در صورت جهل به حکم هم قاعده ی تجاوز جاری است زیرا سیره ی مسلمین بر

همین امر جاری است به این گونه که کسی که چند ده سال نماز خوانده است و بعد شک کرده است که اعمالی را که انجام داده است صحیح است یا نه نباید به شک خود عمل کند زیرا اعاده ی نماز و روزه موجب اختلال نظام و حرج می شود. زیرا مسلمانان غالبا در اوائل بلوغ با مسائل آشنا نیستند و بعدها به تدریج به حکم خداوند آشنا می شوند. در این حال اگر نسبت به عبادات و معاملات دوران اول خود شک کنند باید اصاله الصحه جاری کنند و الا باید همه ی اعمال گذشته را اعاده کننده که بسیار سخت است.

ص: ۴۱۱

بعد محقق همدانی توجه می کند و می بیند که این دلیل لبی است و از دلیل لبی نی توان اطلاق گرفت از این رو به اطلاق روایات تمسک می کند و می فرماید: دلیل (انما الشک فی شیء لم تجزه) مطلق است چه فرد عالم باشد و چه جاهل.

بعد می فرماید: در روایات کلمه ی اذکریت، و امثال آن ذکر شده است و فرد در ما نحن فیه اذکر نیست.

بعد در جواب می فرماید: اینها از قبیل علت است نه حکمت (فرق علت با حکمت این است که در علت، حکم دائر مدار علت است ولی در حکمت حکم اعم از حکمت است به این معنا که ممکن است حکمت که همان اذکریت است نباشد ولی حکم که همان تجاوز است باشد.)

نقول: اگر قاعده ی تجاوز جاری نباشد نه موجب حرج می شود و نه اختلال نظام.

مثلا فردی است شصت ساله و شک می کند که در بیست سال اول تکلیف عباداتش را صحیح آورده است یا نه. در این حال می گوییم قضاء باید به امر جدید باشد (من فاتته الفریضه فلیقضها کما هو) و در کفایه هم آمده است که اگر واجب موقت وقتش تمام شود امرش هم تمام می شود و وجوب قضا احتیاج به امر جدید دارد. حال من شک دارم امر جدیدی بر وجوب قضا برای من وجود دارد یا نه.

ان قلت: در اینجا استصحاب ترک فریضه جاری می شود یعنی قبل از اینکه نماز را شروع کنم، نماز را نیاورده بودم و الان هم که شک دارم همان عدم را استصحاب می کنم.

ص: ۴۱۲

قلت: مستصحب ما عدم الاتیان است (یعنی سابقا نماز صحیح نخوانده بودم) و عدم الاتیان موضوع نیست بلکه موضوع در امر به قضا فوت است (من فاتته الفریضه فلیقضها کما هو) و فوت امر وجودی است و حالت سابقه ندارد.

به عبارت دیگر آنی که می توان استصحاب کرد و حالت سابقه دارد امری است عدمی ولی موضوع حکم نیست و آنی که موضوع حکم است امری است وجودی که حالت سابقه ندارد و قابل استصحاب نیست.

به عبارت سوم عدم الاتیان نست به فوت مثبت می باشد زیرا عقل می گوید اگر عمل را نیاورده ای پس فوت شده است.

اما در مورد معاملات بالمعنی الاعم مانند خمس نکاح و امثال آن. در این موارد هم مردم اگرچه جاهل به مسئله باشند ولی چون این کارها را به وسیله ی مراجع انجام می دهند از این رو جهل خودشان مضر نمی باشد.

اما در مورد معاملات بالمعنی الاخص مانند خرید و فروش، اجاره و امثال آن. در این موارد هم دو جواب وجود دارد:

جواب اول: اگر بگوییم معاملات بیست ساله ی ما باطل است باید استصحاب کنیم و حال آنکه اگر مستصحب ما کان تامه باشد مثبت است و اگر کان ناقصه باشد حالت سابقه ندارد.

توضیح ذلک: اگر بخواهیم ثابت کنیم معاملات کسی در طول بیست سال باطل است باید بگوییم. اصل این است که معاملات او فاسد بوده است (اصاله فساد هذا العقد) حال اگر مطابق کان تامه باشد باید بگوییم: کان هذا العقد فاسدا فیستصحب. واضح است که این حالت سابقه ندارد زیرا کی بود که این عقد فاسد باشد تا فسادش را استصحاب کنیم.

ص: ۴۱۳

اما اگر مطابق کان ناقصه اقدام کنیم باید بگوییم. وقتی من بچه بودم العقد الصحیح لم یکن موجودا (از باب سالبه به انتفاء موضوع). واضح است که این استصحاب هم مثبت است و ارتباطی به عقدهایی که من بعد از بلوغ انجام داده ام ندارد و نمی تواند فساد آن عقدها را ثابت کند.

جواب دوم: علی فرض اینکه بیع و اجاره ی من فاسد باشد ولی چون طرفین به آن معامله راضی بودند از این رو جواز تصرف وجود دارد (هرچند عنوان بیع و اجاره ثابت نمی شود)

التنبیه السادس عشر: همگان اتفاق نظر دارند که قاعده ی تجاوز بر استصحاب مقدم است ولی در کیفیت تقدم اختلاف دارند.

زیرا امام علیه السلام در روایت زراره و اسماعیل بن جابر فرمود که اگر کسی شک در اذان کرد و یا شک در اقامه و رکوع کرد نباید اعتنا کند و حال آنکه استصحاب در همه ی آنها دلالت بر عدم انجام عمل است.

به هر حال در اصل تقدم بحث نیست بلکه در وجه تقدم بحث است فنقول:

ههنا وجوه ثلاثه:

الوجه الاول: ان القاعده ی اماره و الاستحاب اصل و الاماره متقدمه علی الاصل.

اماره بودن از دو راه استفاده می شود زیرا امام علیه السلام در روایتی به اذکریت و اقربیت به صواب که هنگام عمل وجود دارد تمسک می کند.

همچنین در روایت دیگر آمده است که فرد در سجده بود و در انجام رکوع شک داشت که امام به او فرمود: (بلی قد رکعت) اینکه امام در اینجا از رکوع کردن خبر می دهد علامت این است که قاعده ی تجاوز اماره است نه اصل.

ص: ۴۱۴

الوجه الثانی: اگر قاعده ی تجاوز را بر استصحاب مقدم نکنیم لازم می آید که قاعده ی تجاوز لغو باشد لعل للانسان حالات ثلاثه:

گاه عمل من از نظر قواعد صحیح است که اصاله الصحه جاری می شود. در این حال واضح است که احتیاجی به قاعده ی تجاوز نداریم. گاه عمل من از نظر قواعد فاسد است. در اینجا فساد به دلیل استصحاب است (مثل اینکه می گویند اصل در معاملات فساد است یعنی اگر در معامله شک کنیم اصل استصحاب می گوید نقل و انتقال صورت نگرفته است.) در این حال اگر قاعده ی تجاوز بر استصحاب مقدم نباشد باید بگوییم قاعده ی تجاوز منحصر به صورت سوم می شود که آن هم بسیار نادر است. گاه عمل من مجهول الحال است.

الوجه الثالث: التقدیم من باب الحکومه

حکومت یعنی تفسیر احد الدلیلین بالدلیل الآخر. یعنی یک دلیل بر دلیل دیگر نظارت و تفسیر داشته باشد به این معنا که اگر این دو دلیل را کنار هم بگذاریم دلیل حاکم دلیل محکوم را یا توسعه دهد و یا تضییق کند. مثلا خداوند ربا را تحریم کرده است که بعد دلیل حاکم می گوید: (لا ربا بین الولد و الوالد.) و هکذا دلیل اول می گوید (لا صلاه الا بطهور) و دلیل حاکم می گوید: (التراب احد الطهورین) هکذا مثلاـ در روایتی است که (اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع) و دلیل حاکم می گوید: (لا شک لکثیر الشک) و (لا شک للماموم مع حفظ الامام)

در مانند فیه هم استصحاب می گوید با وسیله ی شک یقین را نشکن. ولی قاعده ی تجاوز که حاکم است می گوید تو اصلا شک نداری و شک هنگامی است که هنوز تجاوز نکرده باشی و اگر تجاوز کردی دیگر شک نداری.

در بعضی از کتاب نوشته اند که میزان در حکومت این است که اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم لغو باشد.

قلت: این قانون غالبی است به این معنا که اگر قرآن ربا را حرام نکرده بود دلیل حاکم که می گوید: (لا ربا بین الولد و الوالد.) لغو بود

ولی در ما نحن فیه این قانون جاری نیست زیرا قاعده ی تجاوز مستقل است و اگر استصحاب هم نبود لغو نمی شد.

الی هنا تم الکلام فی قاعده ی الید و قاعده ی التجاوز.

اصاله الصحه فی فعل الغیر ۸۹/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصاله الصحه فی فعل الغیر

شیخ انصاری به یک مناسبت چهار قاعده را مطرح کرده است و آن نسبت این قواعد با استصحاب است. در این قواعد این بحث مطرح شده است که آیا استصحاب بر این قواعد مقدم است یا بر عکس. این چهار قاعده عبارت است از قاعده ی ید، قاعده ی تجاوز، اصاله الصحه و قرعه. گفتیم قاعده ی ید و تجاوز هر دو بر استصحاب مقدم هستند.

اما قاعده ی سوم که عبارت است از اصاله الصحه فی فعل الغیر.

اولین سؤالی که مطرح می شود این است که فرق این قاعده با قاعده ی دوم چیست.

ما به الاشتراک بین این دو قاعده این است که در هر دو حمل بر صحت می کنیم به این معنا که اثر شرعی را در هر دو بار می کنیم.

اما ما به الامتیاز آن دو این است که در اولی سخن از فعل النفس بود ما در عمل خودمان شک می کردیم که قاعده ی تجاوز می گفت اگر از محلش گذشت باید اعتنا نکنی. اما اصاله الصحه در فعل غیر جاری می شود.

ص: ۴۱۶

البته قاعده ی سوم که همان اصاله الصحه فی فعل الغیر است در کلمات قدماء وجود ندارد و غالبا در کلمات متاخرین مطرح شده است.

مطلب دیگر این است که اصاله الصحه فی فعل الغیر دو معنا دارد.

معنای اول: اصاله الصحه فی فعل الغیر بمعنا حسن المعاشره مع الناس. یعنی معاشرت انسان با مردم زننده و خشن نباشد. با این بیان این قاعده بیانگر یک قانون اخلاقی است و آن اینکه اعتقادا، لسانا و عملا با مردم به خوبی رفتار کنیم همان طور که در

حدیثی از رسول خدا آمده است (انکم لا تسعون الناس باموالکم فسعوهم باخلاقکم یعنی شما نمی توانید به وسیله ی مال، مردم را جلب کنید اما می توانیم به وسیله ی اخلاق خوب این کار را بکنید)

با توجه به این معنا متوجه می شویم که بسیاری از ادله ای که شیخ در رسائل اقامه کرده است مربوط به این معنا است مانند آیه ی ۸۳ سوره ی بقره: (وَ إِذْ أَخَذْنا میثاقَ بَنی إِسْرائیلَ لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ ... وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً) در این آیه به عبارت (قولوا للناس حسنا) استدلال شده است. حال (قولوا) گاه به معنای گفتار است و گاه به معنای اعتقاد است.

همچنین آیه ی ۱۲ سوره ی حجرات (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثیراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً) در این روایت به ما دستور داده شده است که بدگمان نباشیم زیرا اگر بدگمان باشیم دنبال تحقیق می رویم و در نتیجه به غیبت مبتلا می شویم. به هر حال این معنا از قاعده ی مزبور اراده شود دیگر ارتباطی به فقه ندارد و صرفا قاعده ای اخلاقی می باشد.

ص: ۴۱۷

همچنین در آیه ی طه آیه ی ۴۴ می خوانیم (فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى) و آیات دیگر.

همچنین شیخ دو روایت آورده است که هر دو ارتباط به این معنا دارد:

حدیث اول: (ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَ لَا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءاً وَ أَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمِلًا) یعنی اگر برادر دینی تو کلامی گفت که دو معنای خوب و بد از آن استفاده می شود در این حال تا می توانی آن را توجیه کنی این کار را بکن.

حدیث دوم: (إِذَا اتَّهَمَ الْمُؤْمِنُ أَخَاهُ انْمَاثَ الْإِيمَانُ مِنْ قَلْبِهِ كَمَا يَنْمَاثُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ)

حدیث سوم: امام کاظم علیه السلام به محمد بن فضیل می فرماید: (يَا مُحَمَّدُ كَذِّبْ سَمْعَكَ وَ بَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قُسَامَةً) (پنجاه نفر شهادت دهند که آن فرد آن کار را انجام داده است.)

در اینجا این سؤال مطرح می شود که وجهی دارد که انسان قول یک نفر را اخذ کند و قول پنجاه نفر را رد کند.

جواب آن این است که ما نمی خواهیم ترتیب اثر بدهیم و بگوییم پنجاه نفر همه دروغ می گویند. بلکه می گوییم برداشت پنجاه نفر اشتباه است هرچند آنها به عقیده ی خودشان همه راست می گویند.

خلاصه اینکه تمام این روایات همه مربوط به اصاله الصحه به معنای اول است که یک قانون اخلاقی است که عبارت است از خوشبینی و خوشرویی نسبت به مردم.

معنای دوم: اصاله الصحه فی فعل الغیر بمعنا ما صدر منه عمل صحیح یترتب علیه الاثر.

ص: ۴۱۸

مثلا مؤمنی نماز میت را خواند و نمی دانیم صحیح خواند یا فاسد. در این حال باید بگوییم ان شاء الله صحیح خواند و از ذمه ی من ساقط شد.

فردی است راهن و مالی را نزد کسی که مرتهن است گرو گذاشته است. بعد راهن از مرتهن اجازه گرفته است که عین مرهونه را بفروشد تا راهن بتواند بدهی خود را بدهد. بعد مرتهن از اجازه ی خود برگشت ولی به راهن نگفت. حال اگر بین راهن قبل از رجوع مرتهن باشد بیع او صحیح است و الا بیعش فضولی می شود و منوط به اجازه ی مرتهن است که بیع را امضا کند که اگر امضا نکند بیع باطل است. در این مثال هم بیع قبل از رجوع و هم بیع بعد از رجوع هر دو حسن است (مطابق معنای اول) زیرا بایع جاهل بود و نمی دانست مرتهن از اجازه اش برگشته است. ولی مطابق معنای دوم فقط اثر بر بیع در صورتی بار است که قبل از انصراف مرتهن از اجازه باشد.

اذا عرفت هذا فاعلم بانه استدل علی اصاله الصحه فی فعل الغیر بامرین:

الامر الاول: السیره العقلائیه.

فاضل نراقی در کتاب عوائد این دلیل را مطرح کرده است و آن اینکه عقلای عالم اگر درباره ی افعال غیر که عالم و مختار است شک کنند آن را بر صحت حمل می کنند. مثلا ماشینی را که از کارخانه خریده ایم و یا دارویی را که داروخانه برای ما می سازد و امثال آن ما در همه اصاله الصحه را جاری می کنیم. همانطور که ما افعال طبیعت را بر صحت حمل می کنیم مثلا کسی صاحب فرزند شده است و یا باغی خریده ایم که می خواهد میوه دهد. در اینجا همه می گوییم که هم فرزند و هم میوه های باغ همه صحیح و سالم است. هکذا ما در افعال انسان ها اگر عالم و مختار باشد اصاله الصحه جاری می کنیم. بله ممکن است در صحت کار دیگران مردد باشیم ولی بیشتر احتمال صحت می دهیم تا فساد.

ص: ۴۱۹

هکـذا اگر کسـی جنسـی را بخرد و بعـد معیوب باشد حق فسخ دارد. در اینجا بایع شـرط نکرده بود که مبیع سالم باشد ولی از آنجا که سالم بودن مفروض عنه بود و طبع عملی که انسان مختار انجام می دهد بر صحت است از این رو هنگام معیوب بودن حق فسخ وجود دارد.

الامر الثانی: السیره العملیه بین الفقهاء

تمامی فقها فعل مسـلم را بر صحت حمل می کنند. مثلا انسانی بر جنازه ای نماز می خواند و نمی دانیم چهار تکبیر گفته است یا پنـج که در اینجا بر صـحت حمل می کنیم. هکـذا در صـحت عقـدی که عاقـد می خوانـد و یا گوشت هایی که از بازار می خریم و نمی دانیم ذابـح اوداج اربعه را بریده است یا نه. خلاصه اگر این قاعده از دست فقیه گرفته شود نظام مختل می شود و مردم دچار عسر و حرج می شوند.

ان شاء الله فردا روایات مربوطه را بررسی می کنیم.

اصاله الصحه ۸۹/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصاله الصحه

بحث در اصاله الصحه فی فعل الغیر است. این قاعده را در ضمن چند امر بحث می کنیم.

امر اول این بود که چه ارتباطی بین این قاعـده و قاعـده ی پیشـین است. گفتیم وجه اشتراک هر دو قاعده این است که فعلی را بر صحت حمل می کنیم که گاه در فعل النفس است و گاه در فعل الغیر. در فعل النفس صورت عمل باید حاضر نباشد و محو شود از این رو در قاعـده ی تجـاوز گفـتیم که بایـد از محـل تجـاوز شود تـا صورت عمـل محو شود ولی در فعـل الغیر همیشـه صورت عمل محو است زیرا از نیت فرد و چگونگی به جا آوردن آن آگاه نیستیم.

ص: ۴۲۰

امر دوم این بود که اصاله الصحه دو معنا دارد (که در جلسه ی قبل هر دو معنا را توضیح دادیم.)

در دلیل اصاله الصحه به معنای دوم به دو دلیل تمسک کردیم (سیره ی عقلاء و سیره ی عملیه ی متشرعه)

گفته نشـود که سـیره حجت نیست زیرا در جـواب می گوییم که هر سـیره که در مرای و مسـمع معصوم باشـد و ردع نشود آن سیره حجت می باشد.

مضافا بر این روایاتی است که می گوید نباید در فعل غیر تفتیش کرد که ما به عنوان نمونه به دو روایت اشاره می کنیم:

ح ۳: بِإِسْنَادِهِ (اسناد شیخ طوسی) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ يَعْنِي ابْنَ مَحْبُوبٍ (این فرد از امام علیه السلام مستقیما روایت ندارد) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ (بزنطی که از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام است) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةَ فِرَاءٍ (پوستین حمار وحشی) لَا يَدْرِي أَ ذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذَكِيَّةٍ (ذبح شرعی شده است یا نه) أَ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ ع (امام جواد علیه السلام) كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ

این روایت مضمره است زیرا اسم امام در آن ذکر نشده است ولی بزنطی کتابی دارد که در آن اسم امام علیه السلام در ابتدای یک حدیثی ذکر شده است و بعد به قرینه ی آن اسم امام را در روایات بعدی ذکر نمی کرد.

امام علیه السلام به دلیل اینکه سوق، سوق مسلمین است دستور به عدم سؤال می دهد.

ح ۷: عَنْهُ (عن احمد بن محمد) عَنْ سَعْدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِيهِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عِيسَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْجُلُودِ الْفِرَاءِ يَشْتَرِيهَا الرَّجُلُ فِي سُوقٍ مِنَ أَسْوَاقِ الْجَبَلِ (مراد همدان و کرمانشاه و منطقه ی اطراف است) أَ يَسْأَلُ عَنْ ذَكَاتِهِ إِذَا كَانَ الْبَائِعُ مُسْلِماً غَيْرَ عَارِفٍ (مسلمان غیر شیعه) قَالَ عَلَيْكُمْ أَنْتُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْهُ إِذَا رَأَيْتُمُ الْمُشْرِكِينَ يَبِيعُونَ ذَلِكَ وَ إِذَا رَأَيْتُمْ يُصَلُّونَ فِيهِ فَلَا تَسْأَلُوا عَنْهُ در سند این روایت سعد بن اسماعیل و پدرش توثیق نشده است ولی متن روایت حاکی از این است که این روایت از اهل بیت صادر شده است.

در این روایت بعضی احتمال می دهند که این روایت از باب سوق المسلمین است و حال آنکه سوق علامت اسلام فرد است به همین دلیل حضرت مسلم و مشرک را از هم تفکیک کرد و سوق علامت این است که بایع مسلم است و بس.

البته روایات دیگری هم وجود دارد. به هر حال با توجه به سیره ی عقلا و متشرعه و این روایات می توان گفت اصاله الصحه اصلی است ثابت.

شیخ روایت مسعده بن صدقه را هم ذکر کرده است که او به امام علیه السلام عرض می کند زنی هست که می گوید شوهر ندارم و یا لباس فروشی ادعا می کند که لباسی که می فروشد مال خود اوست که امام در جواب او می گوید: (و الاشیاء کلها علی ذلک حتی یستبین او تقوم به بینه)

دلیل العقل: گاه می گویند اگر اصاله الصحه جاری نشود زندگی انسان مختل می شود.

کانه این دلیل شبیه دلیل انسداد است و آن اینکه اگر ما به ظن عمل نکنیم یا باید احتیاط کنیم که احتیاط کردن موجب می شود نظام مختل شود و یا به ظن عمل کنیم.

از آنجا که بررسی دلیل انسداد مفصل است ما به این دلیل نمی پردازیم زیرا باید دلیل انسداد را بررسی کنیم که آیا نتیجه اش کلی است و همه ی ظنون را شامل می شود یا جزیی است و به مقدار رفع حرج باید به آن بسنده کرد.

تا اینجا مدعای ما که حجیت اصاله الصحه است ثابت شده است.

در مقابل این دلائل، مرحوم نراقی در صدد این است که بگوید اصاله الصحه حجت نیست و اگر حجت است به دلیل دلائل دیگری است و الا خودش به تنها حجت نیست.

ایشان برای مدعای خودش به دو حدیث تمسک کرده اند.

حدیث اول: وسائل الشیعه ج ۱۳ باب ۳۰ از ابواب احکام اجاره

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ جَمَّالٍ اسْتَكْرَى مِنْهُ إِبِلًا وَ بَعَثَ مَعَهُ بِزَيْتٍ إِلَى أَرْضٍ فَزَعَمَ أَنَّ بَعْضَ زِقَاقِ الزَّيْتِ انْخَرَقَ فَأَهْرَاقَ مَا فِيهِ فَقَالَ إِنْ شَاءَ أَخَذَ الزَّيْتَ وَ قَالَ إِنَّهُ انْخَرَقَ وَ لَكِنَّهُ لَا يُصَدَّقُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ عَادِلَةٍ فردی از امام علیه السلام سؤال می کند و می گوید: من روغن فروش هستم و آنها را در زق که مشک است می ریزم و به وسیله ی شتر به شهر دیگر می فرستم. سپس اضافه می کند که یک شتر از یک شتربان اجاره کرده است و خودش را هم اجیر کرده است و گفته است که این مشک ها را به جایی برساند وقتی اجیر این مشک ها را به محل رسانده دیده اند که بعضی از مشک ها سوراخ شده است و روغن آن کم شده است و ادعا می کرد که این مشک ها خودش پاره شده است. حال سائل می پرسد که با این شتربان که اجیر است چه باید کرد؟

امام علیه السلام می فرماید اگر می شود گذشت کن و حرف او را بپذیر و الا او باید شاهد بیاورد تا مدعای خودش را ثابت کند و الا ادعایش پذیرفته نمی شود.

حال محقق نراقی می فرماید اگر قرار بود اصاله الصحه در کلام او جاری باشد می بایست حرف او را می پذیرفتند.

یلاحظ علیه: معنای اصاله الصحه این نیست که ادعای هر کسی را بپذیریم هر چند به ضرر مسلمان دیگر باشد.

معنای اصاله الصحه این است که از کسی فعلی سر می زند که هم می تواند حمل بر صحت شود و هم فساد در این حال ما باید مطابق اصاله الصحه عمل او را بر صحت حمل کنیم و الا اگر قرار باشد هر کس هر ادعای که می کند آن را بر صحت حمل کنیم باید دیگر احتیاجی به بینه نباشد.

مضافا بر اینکه در اینجا قانون ضمان بر اصاله الصحه مقدم است. مثلا من لباس را به رنگرزی دادم و او لباس را خراب کرده است در اینجا رنگرز ضامن است و حضرت علی علیه السلام زرگر و رنگرز را در صورتی که متاع را خراب می کردند ضامن می دانست در ما نحن فیه هم اجیر ضامن است مگر اینکه ثابت کند مقصر نبوده است.

حدیث دوم: وسائل باب ۷ از ابواب الاشربه المحرمه

ح ۶: بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بِالشَّرَابِ (آب انگور) فَيَقُولُ هَذَا مَطْبُوخٌ عَلَى الثُّلُثِ قَالَ إِنْ كَانَ مُسْلِماً وَرِعاً مُؤْمِناً فَلَا بَأْسَ أَنْ يُشْرَبَ محقق نراقی می فرماید: در این حدیث اگر قرار بود اصاله الصحه حجت باشد چرا امام می فرماید اگر مسلم و با تقوا است حرفش را قبول کن و الا نه.

یلاحظ علیه: اصاله الصحه در جایی جاری است که فرد متهم نباشد (و ان شاء الله این مطلب را در یکی از امور بعدی ذکر می کنیم) و الا اگر فرد مسلمان نباشد و یا شراب خوار باشد واضح است که کلام او قبول نمی شود.

ثم ان المحقق النراقی اقام دلیلا ثالثا علی عدم حجیه اصاله الصحه

چگونه اصاله الصحه می تواند حجت باشد و حال آنکه در شاهد هم عدالت شرط است و هم تعدد و اگر واحد باشد باید قسم هم ضمیمه باشد؟ اگر اصاله الصحه حجت است چرا این شرایط را به شاهد ضمیمه می کنید؟ همچنین گاه فردی فوت می کند و یک نفر ادعا می کند که میت به او بدهکار بوده است در اینجا اگر ورثه قسم بخورند که میت به شما دینی نداشته است دیگر به ادعای مدعی توجه نمی کنند و ادعای او را بر صحت حمل نمی کنند.

یلاحظ علیه: معنای حجت بودن اصاله الصحه این است که اگر فعلی از مسلمان سر بزند و عمل او را هم بتوانیم بر صحت حمل کنیم و بر فساد در اینجا باید به صحت حمل کنیم ولی این بدین معنا نیست که ادعای هر مسلمانی همیشه حجت باشد.

بنابراین آنچه محقق نراقی ذکر کرده است از مصب بحث خارج است.

الامر الرابع: آیا حمل بر صحت عند الفاعل است یا عند الحامل می باشد.

مثلا فردی است که از طرف پدر من نماز قضا را می خواند ولی قائل به وجوب سوره نیست ولی پدر من قائل به وجوب سوره بود در اینجا حمل بر صحت عند الفاعل یعنی نماز بدون سوره و عند الحامل به معنای نماز با سوره است. ان شاء الله فردا این مطلب را بحث می کنیم که بحث مهمی است.

ص: ۴۲۵

مسائلی پیرامون اصاله الصحه ۸۹/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسائلی پیرامون اصاله الصحه

بحث در قاعده الصحه فی امر الغیر است.

الامر الرابع: هل الصحه صحه فاعلیه او صحه واقعیه

اگر فردی عملی را انجام داد ما باید عمل او را حمل بر صحت کنیم حال این بحث مطرح می شود که آیا صحت نزد انجام دهنده ی عمل باشد باشد (الصحه الفاعلیه) یعنی این فرد عمل را طبق نظر خودش صحیح آورده است یا صحت باید مطابق نظر من باشد (الصحه الحاملیه)

مثلا-فردی برای من عقد می خوانم و من عقد عربی را صحیح می خوانم و عقد فارسی را باطل ولی او عقد فارسی را هم صحیح می داند. حال او عقد را خوانده است آیا در اینجا باید بگوییم که عقد را از نظر خودش صحیح خوانده است یا باید بگویم این عقد را طبق نظر من صحیح خوانده است. گاه به صحت حاملی، صحت واقعی هم می گویند زیرا هر کس خیال می کند عقیده اش مطابق واقع است.

به هر حال بحث در این است که اصاله الصحه کدام صحت را ثابت می کند.

اگر به تعلیل دلیل صحت نگاه کنیم که عبارت است از اینکه انسان عاقل و مختار هنگام عمل حواسش جمع است تا عمل را صحیح انجام دهد. با توجه به این تعلیل واضح است که صحت عند الفاعل ثابت می شود زیرا هر کس عمل را طبق نظر خودش انجام می دهد.

اما اگر به فلسفه ی تاسیس اصاله الصحه نگاه کنیم صحت عند الحامل ثابت می شود زیرا هدف از این اصل این است که من از فعل دیگران بهره مند شوم.

ص: ۴۲۶

نقول: بین این دو ما غرض را بر تعلیل مقدم می دانیم یعنی فلسفه ی تاسیس این اصل به ما می گوید که عمل مطابق نظر حامل صحیح است.

اذا علمت هذا فاعلم: ان ههنا صورا خمسا: (در بعضی از این موارد اصاله الصحه جاری می شود و در بعضی نه) البته در تمامی این صور فرض بر این است که اصاله الصحه عند الحامل مراد است.

الصوره الاولی: می دانم کسی که عقد را خوانده است هم حکما و هم موضوعا به مسئله جاهل است.

در این صورت اصاله الصوره جاری نمی شود زیرا این اصل در جایی جاری می شود که طبع عمل مقتضی صحت باشد. ولی در ما نحن فیه طبع عمل بر صحت نیست زیرا او مسئله را نمی داند و صحت عمل او تصادفی است از این رو طبق عمل او متقضی فساد است زیرا جاهل به مسئله، حلال و حرام را با هم مخلوط می کند.

الصوره الثانیه: نمی دانم فاعل، عالم است یا جاهل.

علی الظاهر اصاله الصحه در این مورد جاری می شود زیرا معمولا صحت عملیه اینگونه نیست که تفتیش کنیم تا بفهمیم فرد مزبور مسئله را بلد است یا نه. عملا هم همه ی در این مورد اصاله الصحه را جاری می کنند.

الصوره الثالثه: می دانم فاعل، عالم به مسئله است (این قسم خود سه قسم دارد) یکی این است که می دانم عالم به مسئله است و رایش با رای من موافق است.

قطعا در این قسم اصاله الصحه جاری می شود.

ص: ۴۲۷

الصوره الرابعه: می دانم فاعل عالم به مسئله است ولی می دانم رای او با من مخالف است.

امام قدس سره این صورت را دو قسمت می کند و می فرماید: گاهی مخالفت هست ولی این مخالفت صد در صد است مثلا من می گویم کسی که چهار فرسخ مسافرت کند و شب بماند و بر گردد نمازش قصر است ولی انجام دهنده ی عمل قائل به اتمام است. در اینجا عمل او صد در صد با من مخالف است.

در این قسم اصاله الصحه جاری نمی شود.

گاه مخالفت او به تمامه نیست بلکه نقطه ی وفاقی هم بین نظر من و او وجود دارد من معتقدم نماز ظهر جمعه را اخفاتا بخوانم ولی او معقتد است که انسان بین جهر و اخفات مخیر است.

در این صورت هم علی الظاهر اصاله الصحه جاری نیست زیرا صحت عمل در این فرض تصادفی است زیرا شاید تصادفا نماز را اخفاتا بخواند.

الصوره الخامسه: می دانم فاعل عالم به مسئله است ولی نمی دانم آیا رای او با من موافق است یا مخالف.

در این صورت اصاله الصحه جاری است.

بله این مسائلی که مطرح می کنیم مطابق عناوین اولیه است ولی در عناوین ثانویه بحث فرق می کند مثلا اگر فردی از اهل سنت همسرش را با عنوان انت خلیه طلاق دارد در این حال من می توانم آن زن را به همسری بگیریم هرچند طلاق دادن او از نظر ما صحیح نیست. این به دلیل این است که در روایات داریم (الزموهم بما الزموا به انفسهم) این موارد داخل در تحت قاعده ی الزام داخل می شود و ارتباطی به بحث ما ندارد.

ص: ۴۲۸

بحث ما در صورت شک است نه در صورت علم و اختلاف مذهب.

الامر الخامس: اصاله الصحه در جایی جاری می شود که موضوع را احراز کرده باشیم.

محقق ثانی (متوفای ۹۴۰) می فرماید: اصاله الصحه در جایی جاری می شود که ارکان عقد تمام شده باشد مثلا متعاقدین و ایجاب و قبول همه وجود داشته باشد و فقط در این شک کنیم که آیا طرفین شرط فاسدی در عقد کرده اند یا نه در اینجا اصاله الصحه جاری می شود.

مثلا ـ من با کسی عقد مضاربه ای منعقد کرده ام و تمامی ارکان عقد وجود دارد منتها من شک دارم که طرف مقابل شرط فاسدی را در عقد جاری کرده باشد و آن اینکه اگر مضاربه خسارت دید این خسارت بر عامل باشد نه بر مالک (این شرط فاسد است زیرا اگر چنین شرطی باشد از معصوم روایت است که مضاربه به قرض تبدیل می شود و مانند این می شود که من مالی به شما داده ام که سود و زیانش با شماست و باید اصل مال را به من برگردانید.) به هر حال محقق ثانی می گوید اگر ارکان عقد کامل باشد و من در وجود چنین شرط فاسدی شک کنم در اینجا می توانم اصاله الصحه را جاری نمایم.

یلاحظ علیه: اگر این کلام صحیح باشد که همه ی ارکان عقد کامل باشد و فقط در شرط فاسد شک کنیم تا بتوانیم اصاله الصحه را جاری کنیم در این صورت کاربرد اصاله الصحه بسیار محدود می شود و حال آنکه این اصل کاربرد وسیعی دارد. از این رو اگر مشتری نیت کرده باشد که اشتریت عبدا و بایع نیت کرده باشد بعت حرا در اینجا اصاله الصحه جاری نیست زیرا مبیع باید قابل ملکیت باشد و حال اینکه در اینجا چنین نیست.

هکذا اگر یک نفر بگوید: ضمنتُ و انا غیر بالغ و دیگری بگوید ضمنتَ و انت بالغ در این مورد هم اصاله الصحه جاری نیست.

شیخ در فرائد دو اشکال دیگر مطرح می کند:

اشکال اول: اینکه محقق می گوید عقد باید احراز شود منظورش عقد عرفی است یا عقد شرعی. اگر مراد عقد عرفی باشد واضح است که این عقد عرفا منعقد شده است و اگر عقد شرعی مراد باشد در این صورت می گوییم عقد شرعی معادل عقد صحیح است و دیگر احتیاج به اصاله الصحه نداریم و حتی اگر شک داریم شرط فاسد در عقد داخل شده است یا نه در اینجا با استصحاب مشکل را حل می کنیم در نتیجه دیگر احتیاجی به اصاله الصحه نداریم.

اشکال دوم: در این دو مثال می توان اصاله الصحه را تصحیح کرد به این معنا که گاه فردی که می گوید من ضامن شدم و بالغ نبودم در این صورت گاه کار قائم بر یک نفر است مثل اینکه فردی را بریء الذمه کرده است و یا به کسی وصیت کرده است. در این صورت اشکال محقق ثانی وارد است.

ولی اگر کار قائم بر دو نفر باشد مثل دو مثال فوق (در ضمان و بیع) در این حال می گوییم از اینکه بین متعاقدین، فعل یک طرف صحیح است از آن کشف می کنیم که فعل طرف دیگر هم صحی است به این بیان که یک نفر می گوید: ضمنت و انت غیر بالغ از این فعل کشف کنیم صحت فعل دیگری را به این معنا که این فرد عاقل و دانا است و هرگز نمی آید ضمانت غیر بالغ را بپذیرد و از اینکه این ضمانت را پذیرفته است کشف می کنیم که ضامن هم واجد شرط بوده است و هکذا مشتری می گوید: عبد را خریدم و دیگری نیت می کند حرا را بفروشد در اینجا از صحت فعل مشتری که بالغ و عاقل و دانا است کشف کنیم که فعل بایع هم صحیح است و اگر می گوید: بعت الحر در واقع اشتباه می کند.

گفته نشود که این از باب ترجیح بلا مرجح است زیرا به چه دلیل طرف صحیح را اخذ می کنیم و از آن کشف می کنیم که طرف دیگر هم صحیح بوده است و چرا طرف فاسد را اخذ نمی کنیم.

در جواب می گوییم طبیعت فعل مسلمان این است که بر صحت حمل شود نه بر فساد از این رو ترجیح بلا مرجح نمی باشد.

ان شاء الله فردا کلام شیخ را بررسی می کنیم.

شرطیت محل ابتلاء بودن اطراف در تنجز علم اجمالی و عدم آن ۸۹/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی پیرامون اصاله الصحه

محقق ثانی مطلبی فرمود و شیخ انصاری هم چند ایراد بر او وارد کرد.

محقق ثانی در شرح مقاصد در کتاب ضمان تحت این عنوان بحث می کند که ضامن می گوید: (ضمنتُ و انا غیر بالغ) و مضمون له می گوید: (ضمنتَ و انت بالغ) که ایشان قائل است اصاله الصحه در اینجا جاری نیست زیرا موضوع محرز نمی باشد. موضوع در جایی است که ارکان عقد محرز باشد در حالی که در اینجا چنین نیست زیرا یکی از ارکان عقد این است که عاقد بالغ باشد.

در جای دیگر هم این مسئله را مطرح کرده است که بایع می گوید: (بعتک الحر) و مشتری می گوید: (اشتریت العبد.) در اینجا هم ارکان عقد صحیح نیست زیرا باید احراز شود که مبیع قابل تملک است و حال آنکه احراز نشده است بنابراین اصاله الصحه هم جاری نمی باشد.

شیخ در فرائد سه ایراد به این کلام وارد کرده است:

ص: ۴۳۱

شیخ در فرائد دو اشکال دیگر مطرح می کند:

اشکال اول: اشکال نقضی: سیره ی مسلمین بر این است که اگر کسی مبیعی را بخرد و بعد شک کند که هنگام خریدن بالغ بوده است یا نابالغ همه در این مورد اصاله الصحه را جاری می کنند و حال آنکه ارکان عقد احراز نشده است.

اشکال دوم: مراد از ارکان عقد عرفی است یا شرعی؟ اگر مراد عقد عرفی باشد واضح است که این عقد عرفا منعقد شده است و اگر عقد شرعی مراد باشد در این صورت می گوییم عقد شرعی معادل عقد صحیح است و دیگر احتیاج به اصاله الصحه نداریم.

اشکال سوم: از اینکه یک طرف عقد فرد عالم و بالغ است و می گوید من عبد را خریده ام کشف می کنیم که بایع هم گفته است که من عبد را فروخته ام نه حر را.

نقول: ما کلام محقق ثانی را قبول داریم از این رو به شیخ انصاری عرض می کنیم:

اول اشکال نقضی ایشان ارتباطی به بحث ندارد زیرا بحث در جایی است که شک همراه با معامله باشد یعنی معامله ای صورت گرفته است و ما شک داریم آیا صحیح است یا نه. اما شک بعد از معامله دیگر جای اصاله الصحه نیست بلکه جای قاعده ی فراغ است. اصاله الصحه هنگامی جاری می شود که شک همراه با معامله باشد نه بعد از آن.

و ان شئت قلت: اگر در فعل نفس شک کنم قاعده ی فراغ یا تجاوز جاری می شود ولی اگر در فعل غیر شک کنم اصاله الصحه جاری می شود و موردی که شیخ فرموده است از باب شک در فعل خودم است زیرا نمی دانم موقع خریدن بالغ بودم یا نه از این رو ارتباطی به اصاله الصحه ندارد.

ص: ۴۳۲

نقول فی الا-یراد الثانی للشیخ: مراد از استکمال عرفی است نه شرعی ولی با این وجود می گوییم عرفا هم در همه جا ارکان عقد محرز نیست. اما در مثال عبد و حر می گوییم مسلما ما دامی که اهلیت مبیع برای تملک احراز نشود عرفا هم عقد صدق نمی کند. زیرا بیع مبادله ی مال به مال است از این رو اول باید ثابت شود که مبیع می تواند مال باشد بعد عقد بر آن قرار گیرد و در مثال فوق اگر مبیع عبد باشد قابلیت تملک دارد و اگر حر باشد نه و ما دامی که قابلیت مبیع بر تملک احراز نشود عقد بر آن صدق نمی کند.

همچنین در مثال دوم که یکی می گوید: (ضمنتُ و انا غیر بالغ) و مضمون له می گوید: (ضمنتَ و انت بالغ) در اینجا هم چون عقد و قصد صبی کلا عقد و کلا قصد است از این رو باید ثابت شود که او بالغ است تا ضمان از او صحیح باشد.

از این رو حق با محقق ثانی است که و باید عرفا و شرعا ارکان آن محرز باشد بعد حکم به صحت عقد کنیم و احراز موضوع شرعا ملازم با صحت نیست زیرا احراز موضوع موجب می شود که ارکان عقد احراز شود و شاید صحت به دلائلی بر آن بار نشود.

خلاصه آنکه در مواردی که اصل معامله بر فساد است نمی توانیم اصاله الصحه جاری کنیم. مثلا انسانی است که وقف را می فروشد. در اینجا اصل در وقف بر فساد است و نمی توان مال وقفی را فروخت مگر در مواردی مانند اختلاف موقوف علیهم. حال کسی مال موقوفه را می فروشد و من احتمال می دهم مسوغ داشته باشد در اینجا تا تحقیق نکنم و مسوغ را پیدا نکند نمی توانم اصاله الصحه جاری کنم.

ص: ۴۳۳

همچنین کسی است که مال یتیم را می فروشد و من احتمال می دهم که فرد مجوز فروش را داشته باشد (مثلا برای اینکه به نفع یتیم باشد) و احتمال می دهم که این مجوز وجود نداشته باشد. در این مورد نمی توانم اصاله الصحه را جاری کنم و باید تحقیق کنم.

مثال هایی دیگر: زنی را از دور می بینم و نمی دانم محرم من است که بتوانم نگاه کنم یا نه. در اینجا چون اصل در زن حرمت نظر است مگر مواردی که استثناء شده است در اینجا چون اصالت با حرمت است و حلیت امری است عرضی نمی توانم به او نگاه کنم و نمی توانم اصاله الحل جاری کنم.

همچنین گوشتی است که ذو الیدی هم نیست و در راه افتاده است در اینجا نمی توانم آن را بخورم زیرا اصل در لحوم حرمت است مگر مواردی که تذکیه شده باشد از این رو اصاله الحل جاری نیست.

فردی است غیبت می کند و من احتمال می دهم مجوز داشته باشد مثلا مشغول تظلم است در اینجا نمی توانم به غیبت گوش کنم زیرا اصل در غیبت حرمت است و حلیت امری است عرضی.

ثم ان للمحقق النائینی فی المقام کلاما جیدا: ایشان می فرماید ما باید دو اهلیت را احراز کنیم: اهلیه العاقل و اهلیه المبیع للتملک. اگر در این دو مورد شک کنیم جای اصاله الصحه نیست. بله اگر این دو مورد احراز شد بعد در سایر موارد شک کردیم مثلا آیا ایجاب و قبول را صحیح انجام دادند و امثال آن چون اینها از مقوم و ارکان عقد نیستند در آنها اصاله الصحه جاری می شود.

ص: ۴۳۴

نقول: این کلام صحیح است و ما با توضیح بیشتر می گوییم در آن دو مورد اگر شک کنیم اصلا موضوعی وجود ندارد که اصاله الصحه در آن جاری شود. بله اگر آن دو را احراز کردیم اصاله الصحه جاری می شود.

الامر السادس: اصاله الصحه نسبی و حیثی است و صحت مطلق را ثابت نمی کند.

(این امر را در استصحاب و در قاعده ی تجاوز خواندیم و اینجا هم دوباره آن را بررسی می کنیم.)

من در مثال عصر هستم و نمی دانم نماز ظهر را خوانده ام یا نه. گفتیم که در اینجا قاعده ی تجاوز جاری است ولی قاعده ی تجاوز صحت نسبی و حیثی را ثابت می کند یعنی می گوید نماز عصر شما دارای شرط است و صحیح می باشد ولی اینکه نماز ظهر را خوانده ام یا نه دیگر ساکت است از این رو باید نماز ظهر را بخوانم.

هکذا اگر من در حال نماز باشد و شک کنم وضو دارم یا نه در اینجا قاعده ی فراغ می گوید نماز شما دارای طهارت است (بنابراین اینکه احراز طهارت محلش در اول نماز است) ولی با این وجود باید برای نمازهای دیگر وضو بگیرم. زیرا قاعده ی تجاوز صحت نسبی را ثابت می کند یعنی فقط نسبت به این نماز باید بگویی طاهر هستی و نه نسبت به نمازهای دیگر.

عین همین مطلب در اصاله الصحه هم جاری می شود. مثلا فردی ایجاب را خوانده است و شک داریم قبول را هم خوانده است یا نه. در اینجا اصاله الصحه در ایجاب صحت شرطی را ثابت می کند یعنی می گوید این ایجاب صحیح است و اگر قبول به آن ضمیمه شود عقد تمام می شود ولی دیگر ثابت نمی کند که قبول هم خوانده شده است یا نه. بنابراین اگر شک کردیم که ایجابی که خوانده شده است صحیح بوده یا نه اصاله الصحه فقط می گوید که همان ایجاب صحیح بوده است و بس.

ص: ۴۳۵

مثالی دیگر: مرتهن اجازه داده است که راهن عین رهنی را بفروشد و بعد از اذنش برگشته است در اینجا اصل این است که اذن مرتهن صحیح است ولی این ثابت نمی کند که بیع هم بعد از اذن بوده است تا خرید و فروش صحیح باشد. از این رو اذن مرتهن صحیح است در صورتی که راهن قبل از اذن آن را بفروشد و اگر شک کنیم نمی توانیم حکم به صحت بیع کنیم.

همچنین رجوع مرتهن صحیح است ولی ثابت نمی کند بیع راهن بعد از رجوع بوده است زیرا صحت رجوع نسبی و حیثی است به این معنا که اگر راهن بعد از آن بفروشد بیعش باطل است ولی دیگر ثابت نمی کند که بیع قبل از رجوع از اذن بوده یا بعد از آن.

خلاصه اینکه قضایای شرطیه ثابت نمی کند که مقدم، موجود است مانند (لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا) این قضیه ثابت نمی کند که آیا آلهه ای غیر از الله هم هست یا نه. این دیگر ثابت نمی شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ امر هفتم می رویم.

مسائلی پیرامون اصاله الصحه ۸۹/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسائلی پیرامون اصاله الصحه

شیخ در فرائد می فرماید: اگر کسی از طرف کسی به حج رود و من شک کنم که آیا اصلا حج رفته است یا نه و یا اگر حج رفته است آیا از طرف منوب عنه نیت کرده است یا نه. در این حالت اصاله الصحه جاری نمی شود زیرا اصاله الصحه امری است عرضی و امر عرضی باید موضوع داشته باشد از این رو هم باید انجام عمل محرز شود و هم نیابت آن بعد اگر در اجزاء و شرایط شک کنیم می توانیم اصاله الصحه را جاری کنیم.

ص: ۴۳۶

ما این کلام شیخ را قبول داریم.

ثم ان الشیخ قال: اگر در فعل نائب شک کنیم حتی از نظر اجزاء و شرایط باید قائل به تفصیل شویم و صحت از یک نظر ثابت می باشد اما از جهت دیگر نه. از این طرف که او به حج رفته است (و حج قائم به نائب است و منوب عنه دیگر فوت کرده است) چون فعل حج به نائب قائم است از این رو اگر شک کنیم که عمل او صحی است یا نه باید اصاله الصحه جاری کنیم و در نتیجه هم اجرت نیابت را به او می دهیم و هم سال دیگر او می تواند برای کس دیگر نائب شود زیرا ذمه ی او از نیابت حج در این مورد فارغ شده است.

اما از جهت دیگر می بینیم که فعل نائب هر چند مباشره توسط خود او انجام می شود ولی عمل او فعل تسبیبی از طرف میت است. بنابراین اگر شک کنیم که عمل او ذمه ی منوب عنه را فارغ کرده است یا نه (اگر عمل را درست انجام دهد ذمه ی

میت فارغ می شود و الاـ نه) اجرای اصاله الصحه در جهت اولی صحت جهت دوم را ثابت نمی کند. مگر اینکه نائب عادل باشد و به ما بگوید که من عمل را صحیح انجام داده ام ولی اگر عادل نباشد حتی اگر بگوید عمل را صحیح انجام داده ام کلامش بر ما ثابت نیست و باید برای میت در سال بعد فرد دیگری را نائب کنیم.

و ان شئت قلت: اصاله الصحه در فعل غیر جاری می شود اما در فعل نفس جاری نمی شود. با توجه به این نکته می گوییم جهت اول از باب فعل الغیر است از این رو اصاله الصحه جاری می شود ولی جهت دوم فعل النفس است زیرا فعل تسبیبی منوب عنه می باشد از این اصاله الصحه در آن جاری نمی شود. (بله هر چند منوب عنه فوت کرده است ولی چون ولی او در جای او نشسته است باز عمل منوب عنه از باب فعل نفس حساب می شود.)

ص: ۴۳۷

نقول: بهتر است بین ولایت و وکالت و نیابت فرق بگذاریم.

گاه کسی وکیل زید می باشد و گاه ولی و گاه نائب او می باشد و ما باید این سه عنوان را از هم جدا کنیم و بعد فرمایش شیخ را بررسی کنیم.

وکالت این است که موکل کار را به دست وکیل می سپارد و دیگر خودش کاری به آن ندارد. در این حال وکیل کار خودش را انجام می دهد زیرا وکالت از باب ایکال امر به غیر است. غایه ما فی الباب زید باید امضا کند تا کار وکیل رسمیت پیدا کند.

ولایت این است که بر خلاف وکالت که وکیل از موکل قدرت می گیرد در این مورد ولی قدرت را از خدا می گیرد و کار خودش را انجام می دهد و مولی علیه باید آن را در هر صورت بپذیرد.

از این رو وکالت و ولایت در یک امر با هم اشتراک دارند و آن این است که از اموری هستند که در آن مباشرت شرط نیست و زید در هر دو مورد کار را انجام نمی دهد و دیگری از طرف او انجام می دهد و الا اگر مباشرت شرط بود نه وکالت در آن امکان داشت و نه ولایت مانند نماز خواندن و در هر دو ولی و وکیل کار خودشان را انجام می دهند نه کار مولی علیه و موکل را.

نیابت این است که مباشرت در آن شرط است یعنی فرد خودش باید عمل را انجام دهد و خودش نماز بخواند و به حج رود. غایه ما فی الباب چون عذری برایش پیش آمده است و نمی تواند خودش کاری را انجام دهد، کار را به دیگری می سپارد تا از طرف او آن کار را انجام دهد.

حال با توجه به این مقدمه می گوییم: شیخ فرمود: اگر در فعل نائب شک کنیم حتی از نظر اجزاء و شرایط باید قائل به تفصیل شویم.

یلاحظ علیه: باید دید که نائب دو فعل انجام داده است (یک کار مباشری و یک کار تسبیبی) تا در یک بخش اصاله الصحه جاری باشد و در بخشی نه یا یه کار انجام داده است.

حق این است که عمل نائب فعل واحد است و آن فعل الغیر است از این رو اگر در عوارض شک کردیم اصاله الصحه جاری است از این رو نائب هم مستحق اجرت است و هم سال بعد می تواند نائب شود و هم ذمه ی منوب عنه علی الظاهر آزاد شده است.

از طرفی اگر کلام شیخ صحیح باشد همه چیز خراب می شود زیرا تمام کسانی که فردی را برای انجام عبادتی اجیر می کنند اگر شک کنند که عمل را از نظر اجزاء و شرایط صحیح انجام داده است نباید بتوانند از این جهت که عمل او فعل تسبیبی از طرف میت اصاله الصحه جاری کنند از این رو باید فرد دیگری را نائب کنند و هکذا.

نکته: یکی از مراجع که مرحوم شده است قائل بود که اگر کسی فردی از طرف فرد دیگری نماز استیجاری می خواند و آن فرد هم نمازش واجب است نمی شود به آن فرد اقتدا کرد زیرا او نفس خودش را نازل منزله ی میت قرار داده است و از این رو کانه خودش هم میت است و بنابراین نمی شود به او اقتدا کرد.

ص: ۴۳۹

نقول: فردی که اجیر شده است نازل منزله ی میت نیست زیرا نیابت به معنای انجام عمل غیر است نیابه نه اینکه خودش هم نازل منزله ی میت باشد.

الامر الثامن: اصاله الصحه آیا اماره است یا اصل می باشد.

اگر اصل باشد دیگر مثبتاتش حجت نیست ولی اگر اماره باشد گفته شده است که مثبتات و لوازم آن حجت می باشد.

این امر بستگی به این دارد که مدرک اصاله الصحه را چه چیز بدانیم. اگر مدرک آن این باشد که اگر اصاله الصحه را از دست جامعه بگیریم جامعه فلج می شود (زیرا دیگر هیچ کس نمی تواند به عمل کسی اعتماد کند) از این رو تعبدا اصاله الصحه تشریع شده است اگر چنین باشد مسلم است که اصاله الصحه اصل می باشد و دیگر لوازمش حجت نیست.

اما اگر دلیل آن بنای عقلاء باشد به این معنا که عقلاء می گویند انسان عاقل و بالغ و مختار و مرید معمولا کار را صحیح انجام می دهد و کمتر اشتباه می کند. در این حال چون فاعل، هوشیار است معمولا دچار سهو نمی شود و چون مرید کار صحیح است از کار کم نمی گذارد. بنابراین باید گفت که اصاله الصحه اماره است. اما در عین حال که اماره است ولی لوازم عقلی آن ثابت نمی شود زیرا در هیچ آیه و روایتی نیامده است که مثبتات امارات حجت می باشد. زیرا ممکن است چیزی اماره و طریق باشد ولی مثبتاتش حجت نباشد. زیرا طریق گاه بسیار شفاف و روشن است. این نوع طریق و اماره هم خودش ثابت است و هم لوازمش مانند خبر واحد و بینه (از این رو اگر بینه گفت زید زنده است باید بگوییم قلبش هم در حال تبش است و محاسنش رشد می کند) ولی گاه طریق به آن قدرت نیست مانند اصاله الصحه از این رو لوازمش ثابت نیست.

شیخ انصاری در این مورد مثال می زند که اگر زید عبا را خریده است به این اسکناسی که در دستش است و ما نمی دانیم بیع او صحیح است یا نه. در این حال در بیع اصاله الصحه جاری می کنیم و می گوییم که او مالک عبا است ولی این دیگر ثابت نمی کند که این اسکناسی که در دست زید است هم مال فروشنده است.

نقول: در بحث اصل مثبت گفتیم که گاه اصاله الصحه موضوع برای دلیل اجتهادی درست می کند و بعد دلیل اجتهادی مؤثر واقع می شود مثلا زنی را طلاق داده ایم و نمی دانیم طلاق ما صحیح بوده است یا نه در اینجا اصاله الصحه را جاری می کنیم و می گوییم هذه المراه مطلقه. بعد این موضوع برای دلیل اجتهادی می شود دلیل اجتهادی می گوید: آن زن باید عده نگه دارد و هکذا موارد دیگر. (با این طریق لوازم اصاله الصحه ثابت می شود ولی به کمک دلیل اجتهادی) همچنین بعد از اتمام عده دلیل اجتهادی دیگر می گوید: آن زن می تواند ازدواج کند و وقتی ازدواج کرده نفقه اش بر دوش شوهر است و همچنان ادامه می یابد. از این رو اصاله الصحه حتی از اماره هم مفید تر عمل می کند.

مسائلی پیرامون اصاله الصحه و قاعده ی قرعه ۸۹/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائلی پیرامون اصاله الصحه و قاعده ی قرعه

الامر التاسع: تقدم اصاله الصحه علی الاستصحاب

در واقع تمام بحث های ما در مسئله ی اصاله الصحه است همین بحث است ولی شیخ به بهانه ی این بحث، اصاله الصحه را مفصلا بحث کرده است و ما هم از ایشان تبعیت کرده ایم.

ص: ۴۴۱

اتفق العلماء که اصاله الصحه بر استصحاب مقدم است و این تقدم را به دو بیان می توان ارائه کرد:

البیان الاول: اگر اصاله الصحه بر استصحاب مقدم نباشد یلزم منه لغویت اصاله الصحه و یا اینکه دیگر اصلا اصاله الصحه مورد نیاز نباشد.

توضیح ذلک: غالبا مورد اصاله الصحه شبهات موضوعیه است. شبهه ی موضوعیه هم بر دو قسم است:

گاه شک داریم که عملی که فرد انجام داده است آیا اجزاء و شرایطش را کاملا اتیان کرده است یا نه (شک در اتیان جزء و یا شرط داریم) در اینجا اگر به استصحاب مراجعه کنیم استصحاب می گوید اصل عدم اتیان به جزء و شرط است. در نتیجه لازمه ی استصحاب فساد عمل است در نتیجه اگر استصحاب مقدم بر اصاله الصحه باشد لازمه اش این است که اصاله الصحه لغو باشد. شک ما در شبهه ی موضوعیه است ولی منبع شک اتیان جزء یا شرط نیست بلکه منبع شک اقران عمل به مانع و رافع است. مثلا احتمال می دهم که فرد نماز را با جنابت خوانده باشد و یا با لباس نجس خوانده باشد. بله در اینجا مقتضای

استصحاب عدم اقتران عمل به مانع و رافع است و در نتیجه عمل صحیح می باشد در اینجا دیگر نیازی به اصاله الصحه نیست.

بنابراین اگر استصحاب بر اصاله الصحه مقدم باشد یا اصاله الصحه اصلا جاری نمی شود و یا دیگر احتیاجی به اصاله الصحه نداریم و این قاعده ی با عظمت کاملا بی فایده می شود. از این رو فقها اتفاق دارند که اصاله الصحه بر استصحاب مقدم است.

ص: ۴۴۲

البیان الثانی: للامام قدس سره

ایشان می فرماید لسان استصحاب و لسان اصاله الصحه را اگر مطالعه کنیم می بینیم که لسان استصحاب شک است یعنی اگر شک کردید نباید یقین را با این شک بشکنیم. ولی اصاله الصحه در جایی است که اصلا انسان شکی ندارد. بعد امام اضافه می کند که اینکه می گوییم شک نداریم معنایش این نیست که جدا هم شک ندارد زیرا جدا شک دارد ولی انسان به آن شک توجه ندارد. مثلا دارویی که ما از داروخانه می خرید شک در صحت آن نداریم. از این رو استصحاب و اصاله الصحه دو مورد جداگانه هستند و معنا ندارد بگوییم یکی بر دیگری حاکم و یا وارد است بلکه از قبیل تخصص می باشد.

یلاحظ علیه: اگر در اصاله الصحه شکی نیست و ما از شک غافل هستیم پس چرا اصاله الصحه را جاری می کنیم. ما اصاله الصحه را با توجه جاری می کنیم نه بدون توجه و وقتی این اصل را جاری می کنیم نشانه ی این است که نباید به تردید خود اعتنا کنیم. از این رو اگر از شک غافل بودیم و در حقیقت یقین داشتیم دیگر اصاله الصحه بی معنا می بود.

الامر العاشر: در امر خامس خواندیم که اصاله الصحه صحت حیثی را درست می کند نه صحت مطلق را و در این امر می خوانیم. ولی این امر در مورد این است که صحت در جایی جاری می شود که طبع عمل بر صحت باشد و فساد عارضی باشد ولی اگر در جایی بود که طبع عمل بر فساد باشد و صحت امر عرضی باشد در آنجا اصاله الصحه جاری نمی شود.

ص: ۴۴۳

و اولین کسی که به این امر اشاره کرده مرحوم سید یزدی در ملحقات عروه است که در کتاب وقف این مطلب را بیان می کند.

از این رو اگر کسی مال یتیم را بفروشد و ما نمی دانیم آیا غبطه وجود داشت یا نه در آنجا اصاله الصحه جاری نمی شود زیرا اصل در مال یتیم فساد است (لا تقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن)

همچنین اگر کسی مال وقفی را می فروشد و من احتمال می دهم مجوز نداشته باشد در این حال اصاله الصحه جاری نمی شود مگر اینکه تحقیق کنم و بفهمم مسوغ داشته است.

کسی عبای فرد دیگری را فضوله می فروشد و مدعی است که مالک اجازه داده است در اینجا اصل در مال غیر این است که فاسد باشد و اصاله الصحه در آن جاری نیست.

همچنین بایع عین مرهونه را می فروشد و مدعی است که مرتهن اجازه داده است در اینجا هم اگر شک داشته باشیم اصاله الصحه جاری نمی شود.

این بحث را در مورد قاعده ی ید هم بیان کردید و گفتیم که ید در جایی حجت است که اصل آن بر فساد نباشد مثلا دزدی است که مالی را می فروشد و ما احتمال می دهیم مال خودش است در این حال نمی توانیم به دلیل اینکه بر مال ید دارد بگوییم مال خودش است زیرا اصل در مال دزدی این است که مال غیر است. هکذا کسی که امانت دار است و فوت می کند ورثه نمی توانند بگویند که آنچه در مغازه است و او بر آن ید دارد مال اوست و بین خود تقسیم کنند.

ص: ۴۴۴

هکذا در ما نحن فیه اگر کسی در زمین غصبی نماز می خواند و یا در لباسی که نجس است نماز می خواند و من احتمال می دهم مسوغ داشته باشد در این حال نمی تواند اصاله الصحه جاری کنم زیرا اصل در این دو مورد بر فساد است.

القاعده الرابعه: القرعه

دوباره علت اینکه این قاعده را بحث می کنیم این است که نسبت استصحاب را با آن بسنجیم و به همین بهانه این قاعده را مفصلا بحث می کنیم.

ابتدا باید سه نکته را ثابت بدانیم:

النکته الاولی: این قاعده یک قاعده ی تاسیسی نیست بلکه قرعه یک قاعده ی عامه ی عقلائیه است که نه تنها بین مسلمین بلکه بین عامه ی مردم حتی قبل از اسلام هم وجود داشته است و شارع آن را امضا کرده است. از این رو روایات قرعه را ناظر بر بنای عقلاء می دانیم و در نتیجه از نظر سعه و ضیق تابع بنای عقلاء هستیم به این معنا که هر جا که عقلا قرعه را جاری می کنند ما هم جاری می کنیم و هر جا نمی کنند ما هم جاری نمی کنیم. مثلا در روایات است که القرعه لکل امر مشکل ولی عقلاء آن را فقط در جایی جاری می کنند که بین دو نفر منازعه باشد از این رو در انائین مشتبهین جاری نیست.

النکته الثانیه: در لمعه خواندیم که دلیل قرعه به حدی تخصیص خورده است که از اعتبار افتاده است از این عموم ادله ی قرعه در موارد شک از حجیت افتاده است و در موارد شک نمی توانیم به آن قاعده عمل کنیم. زیرا عام اگر زیاد تخصیص بخورد از اعتبار ساقط می شود. مثلا مولی گفته است اکرم العلماء و ما در دانشگاه در صد رشته عالم داریم. بعد مولی هشتاد رشته را تخصیص زده است و گفته است که اینها را اکرم نکن. حال اگر شک کنیم که در هشتاد و یکمین مورد هم تخصیص وارد شده است یا آن را نمی توان اکرام کرد در اینجا می گویند که نمی شود به عموم اکرم العلماء تمسک کرد زیرا اعتبارش از بین رفته است.

ما در قاعده ی قرعه ثابت می کنیم که اصلا بر این قاعده تخصیص وارد نشده است زیرا کسانی که قائل هستند تخصیص بسیاری بر این قاعده وارد شده است علتش این است که دایره ی قرعه را وسیع گرفته اند ولی به نظر ما دایره ی قرعه اینقدر وسیع نیست و آن تخصیص ها بر آن بار نمی شود.

النکته الثالثه: ما معتقدیم که موضوع قرعه در جایی است که حقوقی در کار باشد و منازعه هم باشد و الا اگر تنازع در کار نباشد اصلا قرعه جاری نمی شود. مثلا دو ظرف است که یکی پاک است و دیگری نجس در اینجا نباید قرعه کشید زیرا تنازعی در کار نیست.

مسئله ی قرعه ۸۹/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله ی قرعه

بحث در مورد قرعه است. گفتیم که قرعه در میان عقلاء مرسوم بوده است و شرع مقدس آن را تاسیس نکرده است بلکه فقط آن را امضا کرده است. از این رو باید روایات را در حد قاعده ی عقلائیه معنا کنیم به این معنا که هر جا که عقلا قرعه می کشند روایات هم همان موارد را شامل می شود ولی مواردی که عقلا در آن قرعه را اجرا نمی کنند روایات هم به آن موارد کاری ندارد. به بیان دیگر عمل عقلاء از باب قرینه ی متصله است که روایات را تفسیر می کند.

نکته ی دیگر این است که عمومات قرعه زیاد تخصیص خورده است و از این رو ارزش خودش را از دست داده است که ما این نکته را هم قبول نداشتیم و علت آن را مطرح کردیم و گفتیم ادله ی قرعه اصلا تخصیص نخورده است.

ص: ۴۴۶

نکته ی سوم اینکه ادله ی قرعه بر سه قسم است، آیات، عمومات و روایات خاصه.

دلالت آیات:

در مورد در قرآن مجید سخن از قرعه به میان آمده است:

مورد اول کفالت مریم: بعد از آنی که همسر عمران مریم را زائید او را به کنیسه آورد. آنگاه در پرورش این کودک که متعلق به خانواده ی محترمی بود اختلاف شد و هر کس می خواست متکفل پرورش مریم باشد. سرانجام برای حل اختلاف قرعه کشیدند که به نام زکریا در آمد.

ان قلت: این مورد از باب احرام شرایع سابقه است که فقط برای خود آنها ثابت است و ارتباطی به ما ندارد مگر اینکه استصحاب حجیت جاری کنیم و احکام آن شرایع را برای خودمان استصحاب کنیم.

قلت: احکام شرایع سابقه بر دو قسم است. قسمی از آنها در قرآن آمده است که احتیاجی به استصحاب ندارد زیرا قرآن کتاب هدایت و تربیت است و کتاب قصه و داستان نیست از این رو اگر مسئله ای را نقل می کند و به آن اعتراض نکند، آن برای ما حجت است. بله شریعتی که در تورات و انجیل و سایر کتب اسلامی آمده است و در قرآن ذکر نشده است آنها برای ما حجت نیست مگر با استصحاب حجیت.

مثلا وهابی ها می گویند مسجد سازی بر روی قبور علماء و انبیاء شرک است و حال آنکه در قرآن در جریان اصحاب کهف می خوانیم وقتی آنها را پیدا کردند متدینین گفتند: که ما بر روی قبور آنها مسجد می سازیم: (قالَ الَّذينَ غَلَبُوا عَلى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِداً) (کهف، ۲۱)این نشانه ی تایید است نه صرف بیان قصه زیرا قرآن آن را به عنوان تایید ذکر می کند. به همین دلیل وقتی خداوند جریان قرعه را در مورد فوق ذکر می کند و آن را رد نمی کند این علامت تایید آن است. به هر حال کیفیت قرعه به این شکل بود که قلم ها را روی آب می انداختند و اسم خود را بر آن نوشته بودند و هر قلمی که زیر آن می رفت از دور خارج می شد. در میان قلم ها، قلم حضرت زکریا روی آب ماند. (ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحيهِ إِلَيْكَ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ) (آل عمران، ۴۴)بله در این آیه اصل قرعه کشیدن مطرح شده است نه کیفیت قرعه کشیدن.

ص: ۴۴۷

البته از عبارت (إِذْ يَخْتَصِمُونَ) متوجه می شویم که قرعه مخصوص نزاع و اختصام است و در حالات عادی جاری نمی شود مثلا ـ اگر کسی دو عبا دارد که یکی پاک است و یکی نجس در این مورد قرعه جاری نمی شود. در مورد جریان زکریا هم نزاع در این مودر وجود داشت که چه کسی تربیت مریم را به عهده بگیرد.

مورد دوم جریان حضرت یونس: وقتی حضرت یونس از قومش جدا شد و وارد کشتی شد، کشتی در یک نقطه ایستاد و پیشرفت نکرد (یا برای اینکه بارش سنگین بود و از این می ترسیدند که کشتی غرق شود از این رو تصمیم گرفتند یک نفر را در آب بیندازند تا سبک شود و پشرفت کند و گاه می گویند ماهی بزرگی به کشتی حمله کرد و گفتند که حملا در این کشتی غلامی فراری وجود دارد که باید آن را معین می کردند و به دریا می انداختند.) به هر حال سه بار قرعه کشیدند و هر سه بار قرعه به نام یونس افتاد. به هر حال قرآن در این مورد می فرماید: (وَ إِنَّ یُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ إِذْ أَبَقَ إِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُونِ فَساهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ)(مشحون) به معنای پر است از این رو بین دو تفسیری که در مورد جریان یونس وجود دارد تفسیر اول مناسب تر به نظر می رسد و آن اینکه کشتی پر بوده است و با انداختن یک نفر به آب کشتی سبک می شد. (کشتی های آن زمان مانند کشتی های قوی امروزه نبوده است و به گونه ای بوده است که یک نفر در آن اثر می گذاشته است.)

ص: ۴۴۸

دحض گاه به معنای ابطل می آیـد مانند دحض برهانه بمعنی ابطل برهانه و گاه به معنای پرت کردن می باشد و عرب به جایی کـه پرتگـاه است و انسـان در آن لیز می خـورد مـدحضه می گویـد. از این رو (فکـان من المدحضـین) به معنـای این است که یونس از پرت شدگان شد و او را پرتاب کردند.

نکته ی دیگر این است که گاه می گویند قرعه در جایی است که واقع معین دارند و می خواهند به آن واقع دست پیدا کنند و گاه می گویند در قرعه لازم نیست در واقع چیز معینی وجود داشته باشد

اگر قول اول را در جریان حضـرت یونس انتخاب کنیم (کشتی به خاطر پر شدن سنگین شده بود و ناچار بودند یکی را به دریا بیندازند) در این صورت قرعه، واقع معینی ندارد زیرا هر کس را که به دریا می انداختند کشتی سبک می شد.

اما اگر تفسیر دوم را انتخاب کنیم که می خواستند غلام فراری را پیدا کنند در این حالت واقع معینی وجود داشته است.

بعضـی از تازه به دوران رسـیده ها می گوینـد انبیاء قبل از بعثت گناه می کننـد ولی بعد از بعثت نه. از این رو جریان حضـرت یونس را از قبیل گناه و نا فرمانی خداوند به حساب می آورند.

ما می گوییم اگر جریان ایشان نافرمانی حقیقی است این بعد از بعثت اتفاق افتاده است زیرا قرآن می فرماید: (و ان یونس لمن المرسلین اذ ابق...)

اما دلالت روایات عامه:

این روایات روایاتی است که مربوط به یک مورد نیست. در همه ی این روایات بحث سر خصام و تزاحم حقوق است.

وسائل ج ۱۸ باب ۱۳ از ابواب کیفیه الحکم

ح ۱۲: صدوق باسناد صحیح عن ابی جعفر ع قَالَ أَوَّلُ مَنْ سُوهِمَ عَلَيْهِ (در موردش قرعه کشیده شد) مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ ما كُنْتَ (ای پیامبر) لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ السِّهَامُ سِتَّةٌ ثُمَّ اسْتَهَمُوا فِي يُونُسَ لَمَّا رَكِبَ مَعَ الْقَوْمِ فَوَقَفَتِ السَّفِينَةُ فِي اللُّجَّهِ فَاسْتَهَمُوا فَوَقَعَ عَلَى يُونُسَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ (از این رو جریان یونس بعد از مریم بوده است.) قَالَ فَمَضَى يُونُسُ إِلَى صَدْرِ السَّفِينَهِ فَإِذَا الْحُوتُ فَاتِحٌ فَاهُ فَرَمَى نَفْسَهُ ثُمَّ كَانَ (عِنْدَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ) تِسْعَهُ بَنِينَ فَنَذَرَ فِي الْعَاشِرِ إِنْ رَزَقَهُ اللَّهُ غُلَاماً أَنْ يَذْبَحَهُ (غلام را قربانی کند) فَلَمَّا وُلِدَ عَبْدُ اللَّهِ لَمْ يَكُنْ يَقْدِرُ أَنْ يَذْبَحَهُ وَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي صُلْبِهِ فَجَاءَ بِعَشْرٍ مِنَ الْإِبِلِ فَسَاهَمَ عَلَيْهَا وَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ فَخَرَجَتِ السِّهَامُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ فَزَادَ عَشْراً فَلَمْ تَزَلِ السِّهَامُ تَخْرُجُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ وَ يَزِيدُ عَشْراً فَلَمَّا أَنْ خَرَجَتْ مِائَهٌ خَرَجَتِ السِّهَامُ عَلَى الْإِبِلِ فَقَالَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ مَا أَنْصَفْتُ رَبِّي فَأَعَادَ السِّهَامَ ثَلَاثاً فَخَرَجَتْ عَلَى الْإِبِلِ فَقَالَ الْآنَ عَلِمْتُ أَنَّ رَبِّي قَدْ رَضِيَ فَنَحَرَهَا در این مورد سؤال می شود که چگونه عبد المطلب نذر کرده بود فرزندش را ذبح کند و حال آنکه در مورد معصیت نذر واقع نمی شود.

نقول: شاید تصور عبد المطلب تصور ابراهیم بود که می خواست اسماعیل را در راه خدا ذبح کند. بله نمی دانیم که چطور شد که اینگونه نذر کرد ولی می دانیم که او حسن فاعلی داشت و می خواست به خاطر خداوند از پسرش بگذرد. (خداوند هم عمل او را امضا کرد و دیه ی انسان صد شتر معین شد) مورد عبد المطلب خود یک نوع نزاع و مخاصمه ی نفسانی بوده است.

ص: ۴۵۰

از این روایت استفاده می شود که قرعه قبل از اسلام بوده و عبد المطلب هم می خواست مطابق آن عمل کند.

ح ۲: بِإِسْنَادِهِ (صدوق) عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ سَيَابَةَ وَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ جَمِيعاً عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ قَالَ أَوَّلُ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ فَوَرِثَ ثَلَاثَةً قَالَ يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ فَمَنْ أَصَابَهُ الْقُرْعَةُ أُعْتِقَ قَالَ وَ الْقُرْعَةُ سُنَّةٌ فردی نذر کرده بود اولین غلامی که به ملك او در آید را آزاد کند. پدر او فوت کرد و او مالك سه غلام شد و امام به او فرمود قرعه بکشد.

این مورد هم مربوط به خصام است زیرا او بایـد یک غلام را آزاد کنـد و هر یک از غلام ها ادعا دارد که خودش آزاد شود و هر کدام را که او انتخاب کند ترجیح بلا مرجح است و راهی جز قرعه وجود ندارد.

این روایت هم جزء روایات عامه است. بله مورد خاص است ولی ذیل روایت که می فرماید قرعه سنت است امر عامی است.

ح ۵: عَنْهُ (صدوق) عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلِيّاً ع إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ لَهُ حِينَ قَدِمَ حَدِّثْنِی بِأَعْجَبِ مَا وَرَدَ عَلَيْكَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَانِی قَوْمٌ قَدْ تَبَايَعُوا جَارِيَةً فَوَطِئَهَا جَمِيعُهُمْ فِی طُهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ غُلَاماً فَاحْتَجُّوا فِيهِ كُلُّهُمْ يَدَّعِيهِ فَأَسْهَمْتُ بَيْنَهُمْ فَجَعَلْتُهُ لِلَّذِی خَرَجَ سَهْمُهُ وَ ضَمَّنْتُهُ نَصِيبَهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ این قضیه مربوط به مسئله ای است که در یمن برای امیر مؤمنان اتفاق افتاد که سه نفر یک کنیز را خریدنـد و هر سه با او در یک طهر نزدیکی کردند (تصور می کردند این امر جایز است) بعد فرزندی از آن کنیز متولد شد و امیر مؤمنان قرعه کشید تا مشخص شود فرزند مال چه کسی است.

به هر حال امام در آخر حدیث می فرماید که رسول خدا فرمود: هیچ قومی نزاع نمی کنند که بعد امر خود را به خدا واگذار کنند مگر اینکه خداوند حق را مشخص می کند.

از این روایت کانه استفاده می شود که قرعه واقعیت را نشان می دهد.

ح ۱۱: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ شَيْءٍ فَقَالَ لِي كُلُّ مَجْهُولٍ فَفِيهِ الْقُرْعَةُ قُلْتُ لَهُ إِنَّ الْقُرْعَةَ تُخْطِئُ وَ تُصِيبُ قَالَ كُلُّ مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ طبق این روایت در هر امر مجهولی می توان قرعه کشید (البته نه در هر امر مشکلی)

مراد از ماء موصوله در (كُلُّ مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ) یا حکم خداوند است یعنی چون خداوند حکم کرده است که قرعه بکشید علامت این است که در این حکم خطا راه ندارد.

همچنین ممکن است مراد از ماء موصوله حکم الله صغری باشد یعنی هر جا که قرعه کشیده شود و به نام یک فرد در آید در آن خطا راه ندارد.

ح ۱۳: مرسله ی صدوق: قَالَ وَ قَالَ الصَّادِقُ ع مَا تَنَازَعَ قَوْمٌ فَفَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ...

از این روایت هم برداشت می شود که قرعه در جایی است که در آن منازعه و مخاصمه باشد.

ح ۱۷: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ سَأَلَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ هَذِهِ تُخْرَجُ فِي الْقُرْعَةِ ثُمَّ قَالَ فَأَيُّ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنَ الْقُرْعَةِ إِذَا فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَ لَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ

ص: ۴۵۲

در این مسئله سخنی از تنازع نیست و معلوم نیست که مسئله ی مزبور که مورد سؤال بود آیا در آن تنازعی بود یا نه ولی همین که امام علیه السلام به آیه استدلال می کند علامت این است که مورد، مربوط به تنازع است.

ح ۱۸: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِی النِّهَایَهِ قَالَ رُوِیَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ ع وَ عَنْ غَیْرِهِ مِنْ آبَائِهِ وَ أَبْنَائِهِ ع مِنْ قَوْلِهِمْ کُلُّ مَجْهُولٍ فَفِیهِ الْقُرْعَهُ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ الْقُرْعَهَ تُخْطِئُ وَ تُصِیبُ فَقَالَ کُلُّ مَا حَکَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَیْسَ بِمُخْطِئٍ همان تفسیری که سابقا در مراد از ماء موصوله گفتیم در این حدیث هم جاری است و این حدیث بعینه مانند همان است.

روایات باب قرعه ۸۹/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: روایات باب قرعه

سخن در باره ی روایات قرعه است و گفتیم که این روایات بر چند قسم است. قسم اول روایات عامه است. این روایات حدود یازده روایت است. بله ممکن است بعضی از این روایات تصور شود که خاصه است و مورد خاصی را بیان می کند ولی در این روایات قانون عامی در مورد قرعه ذکر شده است که به خاطر آن، آنها را جزء روایات عامه قرار داده ایم.

وسائل ج ۱۷ باب ۴ از ابواب میراث غرقی و مهدوم علیهم

ح ۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِیدِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ ذُکِرَ أَنَّ ابْنَ أَبِی لَیْلَی وَ ابْنَ شُبْرُمَهَ دَخَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَأَتَیَا مُحَمَّدَ بْنَ عَلِیٍّ ع فَقَالَ لَهُمَا بِمَا تَقْضِیَانِ فَقَالَا بِکِتَابِ اللَّهِ وَ السُّنَّهِ قَالَ فَمَا لَمْ تَجِدَاهُ فِی الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ قَالَا نَجْتَهِدُ رَأْیَنَا قَالَ رَأْیُکُمَا أَنْتُمَا فَمَا تَقُولَانِ فِی امْرَأَهٍ وَ جَارِیَتِهَا کَانَتَا تُرْضِعَانِ صَبِیَّیْنِ فِی بَیْتٍ فَسَقَطَ عَلَیْهِمَا فَمَاتَتَا وَ سَلِمَ الصَّبِیَّانِ قَالَا الْقَافَهُ قَالَ الْقَافَهُ یَتَجَهَّمُ مِنْهُ لَهُمَا قَالَا فَأَخْبِرْنَا قَالَ لَا قَالَ ابْنُ دَاوُدَ مَوْلًی لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ قَدْ بَلَغَنِی أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع قَالَ مَا مِنْ قَوْمٍ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَلْقَوْا سِهَامَهُمْ إِلَّا خَرَجَ السَّهْمُ الْأَصْوَبُ فَسَکَتَ امام صادق علیه السلام در مسجد نشسته بود. دو نفر از مفتیان آن زمان به نام ابن شبرمه و ابن ابی لیلی خدمت حضرت رسیدند. حضرت فرمود: آیا شما اهل فتوا هستید؟ گفتند: آری. حضرت فرمود: مدرک فتوای شما چیست؟ گفتند قرآن و سنت پیامبر. بعد فرمود: اگر این دو نباشد چه می کنید: گفتند: اجتهاد به رای می کنیم یعنی مطالعه می کنیم و مجموعا آنی که به نظر ما درست باشد را انتخاب می کنیم. حضرت فرمود: مسئله ای را مطرح می کنم و آن اینکه در خانه ای دو زن هستند که یکی حر است و یکی کنیز. هر دو یک بچه ی شیر خوار دارند. اتفاقا سقف خراب شد و هر دو زن را کشت و بچه ها زنده ماندند و نمی دانیم کدام حر است و کدام غیر حر. آنها گفتند: به قیافه شناس مراجعه می کنیم که بچه ها را با مادرها که هنوز دفن نشده اند مقایسه کند.

ص: ۴۵۳

حضرت فرمود: گاهی قیافه شناس واقع را متوجه نمی شود. یک نفر در آن مجلس عرض کرد: شما چه می کنید. حضرت فرمود: ما به قرعه مراجعه می کنیم. بعد کلام امیر مؤمنان علی علیه السلام را نقل کرد.

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِیعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ إِسْحَاقَ الْعَرْزَمِیِّ قَالَ سُئِلَ وَ أَنَا عِنْدَهُ یَعْنِی أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مَوْلُودٍ وُلِدَ وَ لَیْسَ بِذَکَرٍ وَ لَا أُنْثَی وَ لَیْسَ لَهُ إِلَّا دُبُرٌ کَیْفَ یُوَرَّثُ قَالَ یَجْلِسُ الْإِمَامُ ع وَ یَجْلِسُ مَعَهُ نَاسٌ فَیَدْعُو اللَّهَ وَ یُجِیلُ السِّهَامَ عَلَی أَیِّ مِیرَاثٍ یُوَرِّثُهُ مِیرَاثِ الذَّکَرِ أَوْ مِیرَاثِ الْأُنْثَی فَأَیُّ ذَلِکَ خَرَجَ وَرَّثَهُ عَلَیْهِ ثُمَّ قَالَ وَ أَیُّ قَضِیَّةٍ أَعْدَلُ مِنْ قَضِیَّةٍ یُجَالُ عَلَیْهَا بِالسِّهَامِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی یَقُولُ فَساهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ

این روایت در مورد خنثی است که نمی دانند دختر است یا پسر و هنگام ارث دادن به او نمی دانستند چه مقدار سهم باید به او بدهند که حضرت فرمود باید قرعه بیندازند.

این روایت هم هر چند مربوط به یک قضیه ی خاص است ولی ذیل آن حکم عامی را در مورد قرعه بیان می کند از این رو این روایت را در ضمن روایات عامه مطرح کردیم.

بله اگر امروز یک راه علمی که اطمینان آور است پیدا شود و از آن طریق بتوان واقع را تشخیص داد دیگر نوبت به قرعه نمی رسد. (البته باید اطمینان آور باشد) زیرا قرعه جنبه ی تعبدی ندارد بلکه جنبه ی طریقی است زیرا در روایات آمده است که کسانی که امر خود را به خدا تفویض کنند قرعه به اسم محق و آنچه مطابق واقع است در می آید.

ص: ۴۵۴

روایـاتی که صـاحب مسـتدرک نقل کرده است: صاحب مسـتدرک سه روایت در مورد قرعه نقل کرده است که ممکن اسـت کسـی بگویـد این روایـات در مورد جـایی است که تنـازع در کار نیست. ما می گوئیم اگر چنین باشـد بایـد این سه روایت را توجیه کنیم زیرا یازده روایت فوق از قبیل محکمات هستند و این سه روایت از قبیل متشابه می باشند و باید توجیه شوند.

مستدرک الوسائل ج ۱۷ ص ۳۷۳

ح ۱: دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمْ أَوْجَبُوا الْحُكْمَ بِالْقُرْعَةِ فِيمَا أَشْكَلَ کتـاب دعـائم الاسلام نوشته ی ابو حنیفه ی اسماعیلی مذهب است. او ظاهرا اسماعیلی مذهب بوده ولی در باطن امامی بوده است. او در میان کتاب های خود کتابی دارد که همه ی فرق را رد کرده است بجز امامیه را و اصلا در مورد امامیه سخنی نگفته است.

به هر حال ممکن است گفته شود که در هر امر مشکلی هر چند مخاصمه در آن نباشد می توان قرعه کشید.

ح ۲: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَيُّ حُكْمٍ فِي الْمُلْتَبِسِ أَثْبَتُ مِنَ الْقُرْعَةِ أَ لَيْسَ هُوَ التَّفْوِيضُ إِلَى اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُه

ح ۱۴: عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِيِّ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْحَلَبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيم قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِنَّ عَلِيّاً ع كَانَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ أَمْرٌ لَمْ يَجِئْ فِيهِ كِتَابٌ وَ لَمْ تَجْرِ بِهِ سُنَّةٌ رَجَمَ فِيهِ يَعْنِي سَاهَمَ فَأَصَابَ ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الرَّحِيمِ وَ تِلْكَ مِنَ الْمُعْضَلَاتِ

گفته شده است که این روایت حتی شبهات حکمیه را هم می گیرد مثلا در اینکه قرعه بکشیم که آیا شرب تتن حرام است یا حلال.

این روایات باید حمل بر محکمات شود باید بگوییم اشکل یعنی اشکل من حیث الموضوع به خاطر تزاحم و یا ملتبس یعنی چیزی که موضوعا ملتبس شده است نه حکما و همچنین لم یجیء فیه کتاب و لم تجر به سنه یعنی موضوعاتی که راه برای شناختن آنها نیست و هکذا.

علاوه بر آن، این روایات از لحاظ اعتبار به درجه ی اعتبار روایات قبلی نمی رسد.

به هر حال قرعه مربوط به موضوعات است نه احکام و آن هم موضوعاتی که در آن نوعی مخاصمه و نزاع باشد.

اما روایات خاصه: این روایات شش طائفه است:

الطائفه الاولی: القرعه عند تعارض البینتین

مبحث تعارض دو بینه از مشکلات فقهی است. مثلا دو نفر هستند که هیچ کدام ذو الید نمی باشند و هر دو بینه آوردند که مالک متاعی هستند. در اینجا در روایاتی آمده است که قرعه می کشند که چه کسی باید قسم بخورد که اگر قسم بخورد می تواند مالک متاع باشد.

عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ کَانَ عَلِیٌّ ع إِذَا أَتَاهُ رَجُلَانِ بِشُهُودٍ عَدْلُهُمْ سَوَاءٌ وَ عَدَدُهُمْ أَقْرَعَ بَیْنَهُمْ عَلَی أَیِّهِمَا تَصِیرُ الْیَمِینُ وَ کَانَ یَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ أَیُّهُمْ کَانَ لَهُ الْحَقُّ فَأَدَّاهُ إِلَیْهِ ثُمَّ یَجْعَلُ الْحَقَّ لِلَّذِی یَصِیرُ عَلَیْهِ الْیَمِینُ إِذَا حَلَفَ (البته در این مورد روایات دیگری هم هست که از آن صرف نظر می کنیم.)

الطائفه الثانیه: القرعه فیما لو اشتبه فیه الولد

مثلا کنیزی هست که به دو نفر مشترک است و هر دو در زمانی که کنیز طاهر بوده با او نزدیکی کردند و زن حامله شد و نمی داننـد که فرزنـد متعلق به کدام مالک است. در این جا در روایت آمده است که باید قرعه کشـید و هر کس که قرعه به نامش افتاد مالک فرزند می شود و باید قیمت ولد را به دیگری بدهد.

الطائفه الثالثه: نذر به عتق اولین عبدی که فرد مالک می شود

انسانی نـذر کرده است که اولین بنـده ای که وارد ملک من می شود بعد از تملک او را آزاد می کنم. بعد از مدتی او در یک لحظه مالک چند عبد شد. امام علیه السلام فرموده در اینجا باید قرعه بکشند.

عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَـانَ عَنْ عُبَیْـدِ اللَّهِ بْنِ عَلِیٍّ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع فِی رَجُـلٍ قَـالَ أَوَّلُ مَمْلُـوکٍ أَمْلِکُهُ فَهُوَ حُرٌّ فَوَرِثَ سَـبْعَهً جَمِیعاً قَالَ یُقْرَعُ بَیْنَهُمْ وَ یُعْتَقُ الَّذِی خَرَجَ سَهْمُهُ

الطائفه الرابعه: فردی وصیت کرده بود که بعد از من ثلث مملوکم را آزاد کنید. او شصت غلام داشت و هر کدام می خواستند آزاد شوند. حضرت در این مورد امر به قرعه کشیدن کرد.

الطائفه الخامسه: اشتباه الحر بالمملوک

الطائفه السادسه: برای تشخیص خنثی

گـاه خنثی به نوعی است که می توان جنسیت واقعی او را تشـخیص داد و گـاه نمی شود. اگر بشود مشـکل حل می شود و الا نوبت به قرعه می رسـد. البته در این مورد سه بـار قرعه می کشـند. (هرچنـد امروزه با وسائل پزشـکی می توان خنثی را به یک نوع ملحق ساخت.)

روایاتی که در کتب اهل سنت است:

(ان النبی اذا کـان سـافر اقرع بین نسـائه) (سـنن ابن مـاجه) همچنین پیغمبر در زمانی که کعبه به سـبب سـیل ویران شـد و آن را دوبـاره ساختنـد هنگـامی که دیـد برای نصب حجر الاسود دچار نزاع شدنـد به قرعه روی آورد. در مکه چهار قبیله به نام تیم، عـدی، امیه و هاشـمی بود و هر یک از آنها می خواست که دیوار کعبه را بالا ببرد. نزدیک بود کار به نزاع کشـیده شود. یکی در آن میان گفت: اولین کسـی که از باب صـفا وارد می شود اختیار سـنگ را به عهـده بگیرد. رسول خدا وارد شد و در میان قبائل قرعه کشید که چه کسی آن را بالا ببرد.

ان شاء الله فردا نتیجه و حاصل این روایات را مطرح می کنیم.

بررسی روایات قرعه ۸۹/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی روایات قرعه

در جلسه ی قبل روایات قرعه را خواندیم و نتیجه ی آنها این است که علما غالبا معتقد هستند که این روایات عام است و همه ی موارد را شامـل می شود چه موضع تنـازع باشـد یـا نه. از این رو چون می بیننـد در بسـیاری از موارد نمی توان به قرعه عمل کرد می گوینـد که به روایات قرعه تخصـیص بسـیاری وارد شـده است. از این رو فقط بایـد به مواردی که علماء به قرعه عمل کرده اند ما هم عمل کنیم و الا نمی شود.

نقول: از روایـات اسـتفاده می شود که قرعه فقط در حال خصام و تنازع جاری می شود و آن هم مواردی که هیـچ راه حلی در کتاب و سنت برای آن وجود نداشته باشد. برای این منظور عباراتی از روایات را که روشنگر این مطلب است بیان می کنیم:

ص: ۴۵۸

آیه ی ۴۴ سوره ی آل عمران (وَ ما کُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یَخْتَصِمُونَ)

(إِنَّهُ لَیسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَی اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِق)

در حـدیث فوق علاوه بر عبارت (تنازعوا)، (فوضوا امرهم الی الله) هم دلالت دارد که مورد باید از باب تخاصم باشد. زیرا این عبارت علامت این است که هر یک هوای نفسـی دارد که می خواهـد خودش برتر باشد که در واقع با قرعه امر خود را به خدا واگذار می کنند.

همچنین عبـارت (الاـ خرج سـهم المحق) هم دلاـلت دارد که در جریـان مزبور محقی وجود دارد و مبطلی و محق و مبطـل در جایی است که تخاصم و نزاع وجود داشته باشد.

در روایات دیگر (السهم الاصوب) آمده است.

در روایت دیگر آمده است (ای قضیه اعدل) که بیانگر این است که عادل و غیر عادل وجود دارد.

بر این اساس در مسئله ی زیر قرعه جاری نیست و آن اینکه فردی دو دینار داشت و دیگری یک دینار و هر دو پول خود را نزد ودعی گذاشتند و یک دینار گم شده است که معلوم نیست مال چه کسی است. امام علیه السلام در اینجا فرمود نصف یک دینار از هر کدام کسر می شود. در این مورد چون راه حل وجود دارد دیگر جای قرعه نیست.

در کنار این ادله بنای عقلاء هم وجود دارد و آن این است که عقلاء در جایی به قرعه عمل می کنند که نزاع باشد و الا برای اینکه ساختمان را یک طبقه بسازند یا دو طبقه دیگر قرعه نمی کشند.

ص: ۴۵۹

اما دلیل کسانی که قائل هستند قاعده ی قرعه عام است:

امام در حدیثی فرمود: (القرعه سنه) و آنها از این روایت اطلاق استفاده می کنند.

یلاحظ علیه: می توان گفت که قرعه سنت است در همان مورد روایت که فردی نذر کرده بود اولین مملوک خود را آزاد کند و بعد در یک زمان صاحب چند مملوک شد و واضح است که مورد این روایت از باب تنازع است زیرا هر یک از مملوک ها ادعا دارند که خودشان آزاد شوند و باید قرعه انداخت.

حدیث دوم: (کل مجهول فیه القرعه)

یلاحظ علیه: مورد این حدیث هم عام نیست زیرا در این روایت آمده است که (سئلت ابا الحسن عن شیء فقال: کل مجهول فیه القرعه) از آنجا که نمی دانیم این حدیث مربوط به چه قضیه ای است می توانیم بگوییم که شاید مورد، موردی بود که در آن نزاع و تخاصم وجود داشته باشد. همین احتمال موجب می شود که عام از عمومیت خود ساقط شود.

حدیث سوم: روایت دعائم الاسلام: (انهم اوجبوا الحکم بالقرعه فیما اشکل)

یلاحظ علیه: این عبارت از امام علیه السلام نیست بلکه از مؤلف دعائم الاسلام است که از قضاوت های ائمه این جمله را انتزاع کرده است و ضمیر (انهم) به ائمه بر می گردد.

حدیث چهارم: (إِنَّ عَلِيّاً ع كَانَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ أَمْرٌ لَمْ يَجِئْ فِيهِ كِتَابٌ وَ لَمْ تَجْرِ بِهِ سُنَّه)اولا- این حدیث مخصوص به شبهات موضوعیه است و شبهات حکمیه را در بر نمی گیرد زیرا قرعه کار ما است که به مسئله جاهل هستیم و امام که به مسئله آشنا است معنا ندارد که در احکام قرعه بکشد.

ص: ۴۶۰

با وجود این می توانیم بگوییم که هر چند ظاهر این روایت عام است ولی با قرینه ی روایات خاصه که در مورد تنازع بود این روایت هم مربوط به مورد خصام باشد.

حدیث پنجم: (کل ما لا یتهیا الاشهاد فیه) یعنی چیزی که نمی توان در آن گواه گرفت مورد قرعه است.

یلاحظ علیه: این حدیث خود گواه بر این است که مورد باید مربوط به نزاع و تخاصم باشد زیرا شاهد گرفتن مربوط به مورد خصام است.

اگر این موارد قابل قبول نیست برای مزید توضیح به مواردی که در فقه به قرعه عمل شده است مراجعه می کنیم و می بینیم که در ده مورد به قرعه عمل کردند که نه مورد آن مربوط به خصام است.

مورد اول: قسمه الاعیان المشترکه

خانه است که دو نفر در آن با هم مشترک هستند. این دو زمین به شکل مشاع هستند و برای تقسیم باید به سراغ قرعه بروند.

مورد دوم: باب تزاحم المدعیین عند القاضی

دو نفر با هم وارد می شوند و هر کدام می خواهند دعوای خود را ابتدا مطرح کنند. قاضی در اینجا قرعه می کشد و هر کس که قرعه به نام او در آمد ابتدا می تواند شکایت خود را مطرح کند.

مورد سوم: باب قسمه اللیالی بین الزوجات

فردی است که در یک زمان چند زن گرفته است و برای حق خواب نمی داند ابتدا از کدام شروع کند در این صورت قرعه می کشد و یا اینکه می خواهد یک نفر را سفر ببرد و نمی داند کدام را ببرد.

مورد چهارم: تداعی الرجلین او اکثر ولدا

کودکی است که دو پدر مدعی هستند که او فرزند آن دو است.

مورد پنجم: تعارض البینتین

دو عادل می گویند فلان متاع مال زید است و دو عادل دیگر می گویند که همان متاع مال زید است.

مورد ششم: توریث الخنثی المشکل

در مورد اینکه آیا باید به خنثی سهم ذکر را بدهند یا انثی را

مورد هفتم: توریث المشتبهین فی تقدم موت احدهما

پدر و پسری فوت کرده اند و نمی دانیم کدام جلوتر مرده است.

مورد هشتم: باب الوصایا المتعدده

فردی است که به چندین مورد وصیت کرده است و ثلثش وافی به تمام آنها نیست در اینجا برای اینکه کدام مورد از وصیتش را عمل کنند باید قرعه بکشند.

مورد نهم: اذا اوصی بعتق عبده و لم یف الثلث بها

فردی گفته است که باید دو غلام من را آزاد کنید و ثلثش فقط برای یک نفر کفاف می کند در اینجا برای تعیین عبد باید قرعه بکشند.

این نه مورد مربوط به باب منازعه است.

مورد دهم که از باب تخاصم نیست: گله ی گوسفندی است که در آن گوسفند موطوء وجود دارد. در روایت آمده است که برای تعیین آن باید قرعه کشید.

این مورد هم چون خاص است باید مطابق آن عمل کنیم.

الامر الخامس:

به ادله ی قرعه تخصیصی وارد نشده است تا چه رسد که ادعا کنیم که به حدی تخصیص وارد شده است که حتی عمومات داله بر قرعه بی ارزش شده باشد و فقط باید به موردی که علماء به قرعه عمل کرده اند بسنده کنیم.

مثلاـ گفته شـده است که در مورد انـائین مشـتبهین تخصـیص خورده است و در آن مورد نمی توان به قرعه عمل کرد و یا اگر شک کنیم که نماز قصر است یا تمام و موارد دیگر.

مـا می گوئیم قرعه مخصوص به شـبهات موضوعیه است و آن هم جـایی که مربوط به نزاع و تخـاصم باشـد و فقـط یک مورد استثناء شده است و آن شاه موطوئه می باشد.

بنـابراین ما به قرعه در باب تخاصم عمل می کنیم چه علماء در آن مورد به قرعه عمل کرده باشـند یا نه. (هرچنـد علماء هم در موردی عمل کردند که مورد تخاصم و نزاع می باشد.)

هل القرعه اماره او اصل و هل هو وظیفه الامام او لا ۹۰/۰۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هل القرعه اماره او اصل و هل هو وظیفه الامام او لا

الامر السادس: هل القرعه اماره او اصل

فرق امـاره بـا اصـل در این است که امـاره در ظرف شـک است ولی شک را رفع می کنـد ولی اصل در ظرف شک و با حفظ شک است یعنی هر چند شک داری ولی باید این گونه عمل کنی.

بحث ما در مورد اصاله الصـحه فی فعل الغیر است و اموری را متـذکر شـدیم و بیشترین بحث ما در مورد این بود که اولا قرعه مخصوص شـبهات موضوعیه است و هرگز در شـبهات حکمیه جاری نمی شود. در شبهات موضوعیه هم قرعه در جایی جاری می شود که نوعی تنازع و تزاحم در حقوق وجود داشـته باشد. بحث به اینجا رسید که آیا قرعه اصلی از اصول عملیه است که فقط برای رفع تحیر مفیـد می باشـد یا اماره است که در صـدد این باشـد که واقع را به ما نشان دهـد. (هر چند ما را از تحیر نیز بیرون می آورد. مانند خبر قول ثقه)

ص: ۴۶۳

حال قرعه گاه در جایی است که واقع معینی در کار نیست (واقعی که خداوند بداند و ما ندانیم در کار نیست) مانند اینکه قرار است کسـی به سـفر برود و باید یکی از همسرانش را همراه خود برود. او قرعه می کشد تا یکی را مشخص کند. در اینجا واقع معینی وراء قرعه در کار نیست بلکه با انشاء و انجام قرعه، واقع ایجاد می شود و یکی معین می گردد.

در این مورد، این مسـئله که قرعه اصل است یا اماره سالبه به انتفاء موضوع می باشد زیرا واقعی نیست که قرعه بخواهد اماره و طریق به آن باشـد. بنابراین این نزاع در جایی است که واقع معینی وجود داشـته باشـد و خداوند بدانم و ما ندانیم تا در نتیجه با انجام قرعه بخواهیم به آن دست پیـدا کنیم. مثلا موردی است که حر با عبد مشـتبه شده است مثلا فردی است که یکی از برده های خود را معینا آزاد کرده است ولی بعـد از فوت او نمی دانیم که کـدام فرد آزاد شـده بود. در اینجا حر با عبـد مشـتبه شده

است.

فنقول: با توجه به روایات، قرعه طریق به واقع است. زیرا در روایات می خوانیم: (ما من قوم فوضوا امرهم الی الله الا خرج سهم المحق) یا (السهم الاصوب) اینها نشان می دهد که آنچه قرعه انجام می دهد علاوه بر رفع تحیر، نشان دادن واقع است.

البته این اختلاف مبنا در این مسئله ثمره ی فقهی هم دارد که ان شاء الله بعدا به آن اشاره می کنیم.

تم الکلام فی الامر السادس.

ص: ۴۶۴

الامر السابع: آیا قرعه وظیفه ی امام معصوم است یا وظیفه ی اعم از او و نائبش است (کما اینکه مرحوم نراقی قائل است) و یا اینکه باید گفت: اگر واقع معینی ندارد وظیفه ی امام علیه السلام نیست ولی اگر واقع معینی دارد ولی ما از آن بی خبر هستیم در این صورت وظیفه ی امام علیه السلام یا نائب اوست.

قول چهارم که مدعای ما است می گوید: بین امور شخصی و امور قضائی فرق بگذاریم. امور شخصی مانند رفتن به سفر و مردد شدن بین اینکه کدام همسر را همراه ببرد و یا مواردی که امور شخصی نیست ولی در آن تفاهم وجود دارد مانند اینکه زمینی را دو قسمت کردیم و نمی دانیم هر کدام افراد کدام بخش را تصاحب کنند.) و امور قضائی مانند اختلاف بین دو نفر که باید یک قاضی میان دو نفر قضاوت کند.

صاحب این قول می گوید: در مورد اول هر کس می تواند قرعه بیندازد و لازم نیست برای کارهای شخصی امام یا نائب او را درگیر کار کرد در قرآن هم می خوانیم که یوسف به برادران خود گفت من شما را رها نمی کنم مگر اینکه یکی از شما پیش من باشد. در این مورد روایت می گوید که برادران یعقوب قرعه انداختند و قرعه به نام شمعون افتاد

ان قلت: این مربوط به شرایع سابقه است و نمی توان آن را در شریعت اسلام جاری کرد.

قلنا: ما در این مورد به سیره ی عقلاء تمسک می کنیم زیرا عقلای عالم برای امور شخصیه به سراغ رؤسا و کسانی که صاحب شریعت و یا نائب از طرف او هستند نمی روند.

مورد دوم هم جریانی است که در صحیح بخاری آمده است که مهاجران از مکه به مدینه آمدند و فقیر بودند. قرار شد که اینها در خانه های انصار جای بگیرند. در این هنگام آنها خودشان قرعه کشیدند و نام عثمان بن مظعون برای خانه ی زنی به نام ام العلاء در آمد. بنابراین در جایی که تفاهم است و یا امر شخصی در کار است دیگر لازم نیست به سراغ امام و نائب او بروند ولی در مورد دوم حتما باید امام یا نائب او قرعه بیندازند. این امر باید به دست مقام رسمی انجام شود تا نتوان در آن خدشه کرد و حکم او برای طرفین الزام آور باشد.

اما قول به اینکه قرعه باید به امر امام علیه السلام یا نائب او باشد

چهار روایت بر این قول دلالت می کنند.

وسائل ج ۱۸ باب ۱۳ از ابواب کیفیه الحکم

ح ۱۴: عَنِ الْحَكَم بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا وَطِئَ رَجُلَانِ أَوْ ثَلَاثَهٌ جَارِيَهً فِی طُهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ فَادَّعَوْهُ جَمِيعاً أَقْرَعَ الْوَالِی بَيْنَهُمْ فَمَنْ قُرِعَ كَانَ الْوَلَدُ وَلَدَهُ وَ يَرُدُّ قِيمَهَ الْوَلَدِ عَلَى صَاحِبِ الْجَارِيَهِ زنا در جایی است که زن مملوک نباشد و مورد بالا خلاف شرع است ولی زنا نیست. به هر حال در این روایت تصریح شده است که والی باید قرعه بیندازد.

وسائل باب ۳۴ از کتاب عتق

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ قَالَ فِی رَجُلٍ كَانَ لَهُ عِدَّهُ مَمَالِيکَ فَقَالَ أَيُّكُمْ عَلَّمَنِی آيَهً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ حُرٌّ فَعَلَّمَهُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَ لَمْ يُدْرَ أَيُّهُمُ الَّذِی عَلَّمَهُ أَنَّهُ قَالَ يُسْتَخْرَجُ بِالْقُرْعَهِ قَالَ وَ لَا يَسْتَخْرِجُهُ إِلَّا الْإِمَامُ لِأَنَّ لَهُ عَلَى الْقُرْعَهِ كَلَاماً وَ دُعَاءً لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ یونس کتابی نوشته است و در ابتدا آن را از امام معصوم علیه السلام نقل می کند و بعد می فرماید: سئلته و هکذا. بعد که این روایات از هم جدا شد روایات بعدی مضمره شده است.

ص: ۴۶۶

در این روایت فردی که چند برده داشت گفت هر کس از شما آیه ای از قرآن به من یاد دهد او را در راه خدا آزاد می کنم یکی از آنها آیه ای به او یاد داد و معلوم نبود که کدام یک بود و مولی هم فوت کرد. در اینجا امام علیه السلام می فرماید که حتما باید امام معصوم قرعه بیندازد.

بله هرچند قرعه دعای مخصوص دارد ولی این دعا را یک فرد عادی هم می تواند یاد بگیرد از این رو فلسفه ی اینکه حتما باید امام علیه السلام قرعه بیندازد این است که این مسئله مهم است و حتما باید یک مقام رسمی قرعه بیندازد. از این رو این عبارت در روایت از باب حکمت است نه علت.

وسائل باب ۴ از ابواب میراث الخنثی

ح ۳: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ وَ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُئِلَ عَنْ مَوْلُودٍ لَيْسَ بِذَكَرٍ وَ لَا أُنْثَى لَيْسَ لَهُ إِلَّا دُبُرٌ كَيْفَ يُوَرَّثُ قَالَ يَجْلِسُ الْإِمَامُ وَ يَجْلِسُ عِنْدَهُ نَاسٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَدْعُو اللَّهَ وَ تُجَالُ السِّهَامُ عَلَيْهِ عَلَى أَيِّ مِيرَاثٍ (يُوَرَّثُ عَلَى مِيرَاثِ) الذَّكَرِ أَوْ مِيرَاثِ الْأُنْثَى فَأَيُّ ذَلِكَ خَرَجَ عَلَيْهِ وَرَّثَهُ.

بله موضوع این روایت ممکن است شبهه ی حکمیه باشد بنابر این قول که خنثی یک طبیعت ثالثه است ولی اگر بگوییم خنثی طبیعت ثالثه نیست در این صورت شبهه، موضوعیه می باشد.

در این روایت هم حکم شده است که امام علیه السلام می نشیند و مردم هم می نشینند و امام قرعه می کشد.

ص: ۴۶۷

ان شاء الله فردا به سراغ امر هشتم می رویم.

قرعه، تعادل و ترجیح ۹۰/۰۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرعه، تعادل و ترجیح

در بحث قرعه مطالبی باقی مانده است. فنقول:

الامر السابع: آیا عمل به قرعه رخصت است یا عزیمت

یعنی در مواردی که به قرعه عمل می کنیم آیا حتما باید به قرعه عمل کنیم (عزیمت) یا اینکه می توانیم به آن عمل نکنیم (رخصت)

در باب قرعه دو وجه است و ممکن است کسی بگوید که عمل به قرعه رخصت است و قرعه یک نوع حقی است که شارع به ما عطا کرده است و اگر خواستیم می توانیم به آن عمل نکنیم.

وجه دیگر این است که قرعه بیانی از شارع است و باید به آن عمل کرد و از این رو عزیمت می باشد.

نقول: صاحبان این دو قول هیچ یک دلیلی برای خود ارائه نکرده اند و به نظر ما باید قائل به تفصیل شد به این معنا که اگر موردی است که حق مسلمی در خارج وجود دارد در این مورد باید به قرعه عمل کنیم.

توضیح ذلک: گاه حق مسلمی در خارج وجود دارد ولی ما آن را نمی دانیم. مثلا بچه ای متولد شده است و خنثی است. بر طبق این مبنا که خنثی یا دختر است و یا پسر و طبیعت ثالثه ای نیست در اینجا برای اینکه مقدار ارث او را حساب کنیم حتما باید قرعه بکشیم تا ذو الحق به حق خودش برسد.

همچنین گاه در خارج حقی هست ولی ثبوتا و در عالم واقع معین نیست. مثلا فردی نذر کرده است که اولین غلامش را آزاد کند. بعد او در یک زمان مالک چهار غلام می شود و یا وصیت می کند که چهار غلامش را آزاد کنند و حال آنکه بیست غلام دارد در اینجا حق در واقع هم معین نیست ولی چون حقی در خارج است و باید به وصیت و یا نذر عمل کرد باید قرعه بکشیم.

ص: ۴۶۸

به هر حال اگر در اثناء حقی وجود داشته باشد چه در واقع معین باشد و ما باید کشف کنیم و یا حتی در واقع هم معین نیست و ما باید تعیین کنیم در هر دو حال به دلیل وجود حق و لزوم عمل به حق باید به قرعه عمل کنیم.

بله اگر حقی در کار نیست مثلاـ فردی می خواهد به سفر رود و یکی از همسرانش را می خواهد به سفر ببرد. او باید یک کدام را ببرد ولی خودش هم می تواند یکی را انتخاب کند ولی با این حال می تواند قرعه هم بکشد.

خلاصه اینکه خود قرعه دارای حکم نیست بله تابع موردی است که قرعه به خاطر آن کشیده می شود.

الامر الثامن: آیا بعد از قرعه کشیدن می توان به آن عمل نکرد.

از آنچه در امر هفتم گفتیم جواب این مسئله هم روشن می شود و آن اینکه اگر قرعه کشیدیم حتما باید به آن عمل کنیم. مثلا اگر مشخص شد که خنثی انثی است باید به همان عمل کرد زیرا قرعه در اینجا موضوع برای حکم شرعی را مشخص می کند. در روایت آمده است: (ما من قوم فوضوا امرهم الی الله الی خرج السهم المحق او السهم الاصوب). وقتی قرعه مشخص کرد که او انثی است حکم شرعی که می گوید: (للذکر مثل حظ الانثیین) بر آن باید بار شود.

الامر التاسع: فی بیان حکم النسبه بین الاستصحاب و القرعه

مسئله ی قرعه را برای این بیان کرده بودیم که ببنیم آیا بر استصحاب مقدم است یا استصحاب بر آن.

ص: ۴۶۹

اتفق الفقهاء علی ان الاستصحاب مقدم علی القرعه. بر خلاف سه قاعده ی پیشین که بر استصحاب مقدم بود در اینجا استصحاب مقدم می باشد و برای این امر سه دلیل اقامه شده است:

الدلیل الاول: للمحقق الخراسانی

قاعده ی قرعه در جایی است که شیء هم به عنوان اولی و هم به عنوان ثانوی (که شک است) مجهول باشد. از این رو اگر در موردی استصحاب باشد هر چند به عنوان اولی معلوم نیست ولی به عنوان ثانوی معلوم است و واضح است که قرعه در اینجا جاری نمی شود.

یلاحظ علیه: اگر این مطلب درست است در برائت هم باید این کلام را تکرار کرد (ما در آنجا گفتیم که دلیل برائت بر استصحاب مقدم است.) و گفت که رفع عن امتی ما لا یعلمون جایی است که هم به عنوان اولی و هم به عنوان ثانوی حکمی نباشد. در آنجا هم اگر استصحاب جاری شود حکم به عنوان ثانوی مشخص می شود و برائت نباید جاری گردد. از این رو ما الفرق بین لسان دلیل القرعه و بین لسان دلیل البرائه. بنابراین کلام محقق خراسانی در اینجا قابل قبول نیست.

الدلیل الثانی: لآیه الله حائری فی الدرر

دلیل استصحاب اخص است اما دلیل قرعه اعم می باشد از این رو استصحاب مقدم می شود.

نقول: قهرا باید بگوییم دلیل برائت و اشتغال هم اخص است و قرعه اعم است و هر دو بر قرعه مقدم می باشند.

الدلیل الثالث: دلیلنا

کلام ما در واقع تکمیل کلام محقق خراسانی و آیه الله حائری است.

ص: ۴۷۰

در قرعه بایـد دیـد سـیره ی عقلاـ چیست و آنها چه زمانی به قرعه روی می آورنـد. گفتیم که عقلا در جایی به قرعه عمل می کننـد که تمام درها به روی انسان بسـته باشـد. اگر عقلاء به جایی رسـیدند که هیچ حلی از ناحیه ی شارع وارد نشده باشد در آنجا به قرعه عمل می کنند.

با این بیان واضح می شود که استصحاب هم راه حلی است که از ناحیه ی شارع تجویز شده است و با وجود آن دیگر نوبت به قرعه نمی رسد. همچنین برائت و اشتغال در اطراف علم اجمالی هم بر قرعه مقدم می باشد.

حال که سیره ی عقلاء چنین است روایات هم ناظر به سیره ی عقلا می باشد.

ان قلت: مـا قائـل هستیم که قرعه اماره است و طریق به واقع می باشـد از این رو چطور یک اصل که همان استصـحاب است بر آن مقـدم می شود. در روایت فوق که امـام علیه السـلام می فرمایـد: (الا خرج سـهم المحق) علامت این است که قرعه واقع را نشان می دهد.

قلت: بله قرعه امـاره است ولی در آن یـک قیـد وجود دارد و آن این است که قرعه امـاره ای است که دلیل آخری از ناحیه ی شارع چه دلیل واقعی و چه دلیل ظاهری وارد نشده باشد.

با این بیان استصحاب بر دلیل قرعه وارد است و موضوع قرعه را از بین می برد.

الامر العاشر: اشتهر بین الاصحاب بان القرعه لا یعمل بها الا فی مورد عمل به الاصحاب.

ص: ۴۷۱

معروف این است که قرعه را در جایی به کار می گیریم که اصحاب در آن مورد به قرعه عمل کرده باشند و الا ما نمی توانیم قرعه را در آن به کار ببریم. علت این کلام این است که می گویند ادله ی قرعه آنقدر تخصیص خورده است که بی ارزش شده است. این افراد از ابتدا دائره ی قرعه را وسیع گرفتن و گفتند قرعه در شبهات موضوعیه و حکمیه، جای که نزاع باشد و یا نزاع نباشد، علم اجمالی باشد یا نه و موارد دیگر. بعد دیدند که در این دایره ی وسیع کسی ادله ی قرعه را جاری نمی داند و تصور کردند که ادله ی قرعه تخصیص اکثر خورده است از این رو گفتند باید به مواردی که اصحاب عمل کردند اکتفا کرد.

نقول: این بحث سالبه به انتفاء موضوع است زیرا ادله ی قرعه از اول محدود بوده است و فقط مختص به جایی بوده است که در آن تخاصم باشد. روایات قرعه هم ناظر به مقام تخاصم است از این رو تخصیصی به قرعه وارد نشده است تا در نتیجه بگوییم روایات قرعه موهون است و باید به موارید که اصحاب عمل کرده اند بسنده کنیم.

المقصد الثامن: فی التعادل و الترجیح

شیخ انصاری این بحث را در خاتمه آورده است زیرا ایشان اعتقاد داشت که این مبحث از مسائل علم اصول نیست ولی محقق خراسانی نه تنها معتقد بود که این مبحث جزء مسائل علم اصول است بلکه این را مسائل مهم علم اصول می دانست.

نقول: حق با محقق خراسانی است. زیرا موضوع علم اصول عبارت است از (الحجه فی الفقه) کما اینکه قدماء می گفتند (الادله الاربعه) و امثال آن.

ص: ۴۷۲

بله بین مبـادی و مسائـل فرق است در مبادی از وجود موضوع بحث می شود (یعنی موضوع هست یا نه و به آن مبادی تصوریه می گوینـد در این مبادی از تعریف علم و غایه علم و وجود موضوع بحث می شود.) و در مسائل از عوارض موضوع بحث می شود.

حال اگر الحجه فی الفقیه موضوع علم اصول است پس تمام کفایه بایـد از باب بحث در مبادی باشـد زیرا در تمام این مباحث از وجود حجت بحث می کنیم مثـل اینکه آیا امر دلالت بر وجوب می کنـد یا نه و هکـذا آیا نهی دلالت بر حرمت می کنـد یا نه.

جواب این اشکال را در ابتدای بحث اصول مطرح کردیم و آن این است که موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است و فقیه به علم جـدی می داند که بین او و بین خداوند حججی وجود دارد. زیرا ائمه ی معصومین و رسول خدا حججی را برای ما آورده انـد. حال ما بایـد از عوارض این حجـج بحث کنیم یعنی آیا آن حجی که ارائه شده است در امر متعین هست و هکذا در نهی، اشـتغال و برائت و غیره آیـا متعین است یـا نه. از این رو بحث ما در اصل وجود نیست بلکه از عواض آن حججی که اجمالا به آن علم داریم می باشد.

عین این بحث در فلسـفه هم وجود دارد زیرا در فلسفه از وجود بما هو وجود بحث می شود. در آنجا اصل وجود مسلم است و بعد بحث در این است که آیا آن وجود در واجب، ممکن، جوهر، عرض، مجرد و غیر آن تعین دارد یا نه.

ص: ۴۷۳

التعارض و الترجیح ۹۰/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: التعارض و الترجیح

بحث در مقصد هشتم است که عبارت است از (التعارض و الترجیح)

گفتیم به نظر ما این باب از مسائل اصولی است و از مهام بحث های اصولی می باشد. بحث در تعادل و تراجیح بحث از وجود اصل حجت نیست تا بحث آن از مبادی علم اصول باشد بلکه بحث در آن عبارت است از اینکه آن حجتی که در یکی از دو خبر متعارض وجود دارد کدام است و آیا حجت این است که ما باید هر دو خبر را کنار بگذاریم یا نه و این بحث چون از عوارض حجت است از مسائل علم اصول می باشد نه مبادی آن.

معنای تعارض:

معنای لغوی:

تعارض از عرض مشتق می شود طبق گفته ی صاحب مقاییس (احمد بن فارس متوفای ۳۰۴ یا ۳۰۵) می گوید: عرض به معنای طول است.

ما می گوییم بله یکی از معنای عرض آن است که به معنای طول باشد ولی در اینجا (عرض) به معنای ارائه می باشد و در مطول در توضیح قلب در عبارت آمده است: (عرضت الناقه علی الحوض) به معنای این است که حوض را بر شتر نشان دادم. (نه اینکه شتر را به حوض نشان دادم در هر صورت شاهد در عرضت می باشد که به معنای ارائه کردن چیزی بر چیزی است.)

در قرآن مجید نیز می خوانیم: (النار یعرضون علیها غدوا و عشیا و یوم القیامه ادخلوا آل فرعون اشد العذاب) یعنی آتش را بر آل فرعون عرضه می کنند و به آنها نشان می دهند.

ص: ۴۷۴

در عنوان باب هم تعارض به این معنا است که هر یک از دو دلیل خودش را به دیگری نشان می دهد و می گوید من وجود دارم. (بله گاه در عنوان باب از عبارت التعادل و الترجیح استفاده می کنند ولی آنچه مشهور است عنوان التعارض و الترجیح می باشد.)

اما معنای اصطلاحی تعارض:

شیخ انصاری و محقق خراسانی هر کدام این را به گونه ای تفسیر کرده اند.

شیخ انصاری می فرماید: (تنافی مدلولی الدلیل بالتناقض و التضاد)

ایشان تعارض را از صفات مدلول گرفته است و به اصطلاح، تعارض را به عالم ثبوت برگردانده است. یعنی مدلولها ثبوتا قابل جمع نباشد به این گونه که یا با هم تضاد دارند (اگر هر دو وجودی باشند مثلا یکی بگوید: یجب و دیگری بگوید: یحرم) یا اینکه دو دلیل با هم متناقض باشند (اگر یکی وجودی و دیگری عدمی باشد مانند: یحرم و لا یحرم)

یلاحظ علیه: این تعریف صحیح نیست زیرا موارد بسیاری هست که مدلول آنها در مقام ثبوت با هم منافات دارد ولی داخل در باب تعادل و ترجیح نیست. مانند عام و خاص، مطلق و مقید، حاکم و محکوم، وارد و مورود و موارد دیگر. همه ی این موارد در مقام اثبات با هم تنافی ندارند زیرا عقلاء عالم همه ی آنها را با هم جمع می کنند.

دیگر اینکه: شیخ فرمود: (التنافی اما بالتضاد او بالتناقض.) به نظر ما همان تناقض کافی است زیرا تنافی بالتضاد خود به تنافی بالتناقض بر می گردد. مثلا یکی می گوید: یحرم و دیگری می گوید: یجب. در اینجا یجب به معنای لا یحرم است. چون اگر چیزی واجب است یعنی حرام نیست.

مرحوم خراسانی برای رفع از اشکالی که در کلام شیخ بود تعریف را عوض کرده است و تنافی را از مقام ثبوت به مقام اثبات و دلالت کشانده و فرموده است: (تنافی الدلیلین او الادله بحسب الدلاله)

بـا این تعریف عـام و خاص مثلا خارج شـده است زیرا این دو در مقام دلالت با هم تعارض ندارنـد و به راحتی با هم جمع می شوند.

مبحث بعدی این است که بررسی کنیم (ما الفرق بین التعارض و التزاحم)

این بحث در مبحث ترتب مطرح شـده است و آن اینکه اگر تکاذب دلیلین مربوط به مقام جعل و انشاء باشد به آن تعارض می گوینـد. انسان حکیم و عاقل نمی توانـد با اراده ی جـدیه دو دلیل که با هم تکاذب دارنـد را جعل کنـد.ماننـد اینکه مولی در مقام جعل با اراده ی جدیه ی بگوید: (ثمن العذره) سحت بعد بگوید: (لا باس ببیع العذره).

اما تزاحم آن است که در مقام جعل و انشاء هیچ تکاذبی بین دلیلین نیست ولی در مقام امتثال قابل جمع نیسـتند. در مقام انشاء حکم به (انقـذ زیـد الغریق) و (انقـذ عمرو الغریق) با هم هیـچ تنافی ندارنـد. ولی در مقام امتثال اگر هر دو با هم در دریا افتاده باشند من نمی تواند هر دو را نجات دهم.

ترتب هم از همین باب است زیرا مولی می فرمایـد: (ازل النجاسه فورا) و از طرف دیگری وارد مسـجد شدم و نجس را دیدم و وقت نماز هم داخل شد در اینجا مولی می فرماید: (صل) این دو از قبیل متزاحمین هسـتند زیرا آن دو دلیل در مقام انشاء با هم تعـارض ندارنـد ولی در مقـام امتثـال من نمی توانم در آن واحـد هم نجـاست را ازاله کنم و هم نماز بخوانم از این رو در باب تزاحم باید به سراغ اهم برود و مهم را رها کنم.

ص: ۴۷۶

بر این اساس مرجحات باب تزاحم با مرجحات باب تعارض فرق دارد.

اجتماع امر و نهی علی القول بالامتناع و اینکه این دو با هم جمع نمی شوند آن هم از این قبیل است که جمع آن دو از باب متزاحمین است نه متعارضین. (بنا بر این قول که امر و نهی با هم جمع می شوند نه تعارضی در کار است و نه تزاحمی) امر و نهی در مقام انشاء با هم تعارضی ندارند ولی در مقام امتثال با هم متزاحم می شوند و من نمی توانم هر دو را در یک آن استیفاء کنم. در این حال باید یکی را مقدم کرد و غالبا نهی را مقدم می کنند زیرا می گویند: دفع المفسده اولی من جلب المصلحه.

مباحثی پیرامون تزاحم و تعارض ۹۰/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحثی پیرامون تزاحم و تعارض

الامر الرابع: اقسام التزاحم

این اقسام از باب استقراء سه مورد است و الا عقلا منحصر به این موارد سه گانه نیست.

القسم الاول: مواردی که امکان نداشته باشد در هیچ وقتی بین دو چیز جمع کرد. مانند نجات زید از غرق شدن و نجات عمرو از غرق شدن. من تا روز قیامت هم اگر به این مورد برخورد کنم که هر دو با هم در حال غرق شدن هستند نمی توانم هر دو را نجات دهم.

القسم الثانی: مواردی که جمعشان موقتا امکان پذیر نیست مثلا من وارد مسجد می شوم و می بینم در آن نجاستی وجود دارد که باید سریعا آن را برطرف کنم و از طرف دیگر اول وقت نماز است و می خواهم فضیلت اول وقت را درک کنم. در اینجا این دو در ساعت اول با هم جمع نمی شوند ولی اگر اول نجاست را برطرف کنم می توانم در زمان بعدی نماز را بخوانم.

ص: ۴۷۷

القسم الثالث: اگر بخواهم به یکی عمل کنم ناچارم نسبت به دیگری که واجب تخییری است یکی از موارد تخییر را کنار بگذارم. مثلا من هم به زید بدهکارم و هم روزه ی ماه رمضان را افطار کرده ام. در این حال اگر بدهی خود را ادا کنم دیگر نمی توانم شصت فقیر را اطعام کنم و ناچارم برای اداء کفاره ی ماه رمضان فقط شصت و یک روز روزه بگیرم.

الامر الخامس فی اسباب التزاحم (او منشاء التزاحم):

در این مورد بحث در این است که چه چیزی باعث می شود که دو چیز با هم قابل جمع نباشد.

این موارد هم طبق استقرایی که شده است در موارد ذیل خلاصه می شود و الا این موارد از باب حصر عقلی نیست.

القسم الاول: اگر مخالفت یک حکم مقـدمه ی عمل به حکم دیگر باشـد. مثلا مولی می فرماید: انقذ الغریق و از آن طرف می فرماید: لا تغصب. حال فردی است که در حوضـی در حال غرض شدن است و من برای نجات او باید از زمین غصبی رد شوم. در اینجا وارد شدن در زمین غصبی مقدمه ی نجات فرد غریق است.

القسم الثـانی: دو مـورد اصـلا قابـل جمـع نیسـتند ماننـد اینکه اگر من بخواهم نمـاز اول وقت را بخوانم بایـد ازاله ترک کنم و بـالعکس. یـا اگر بخواهم زیـد را نجـات دهم بایـد عمرو را ترک کنم و بالعکس. (در این قسم چون ترک احـدهما مقـدمه ی عمل دیگری نیست و فعل احـدهما مقدمه ی ترک دیگری نیست این قسم را جدا کردیم. اگر ترک احدهما مقدمه ی دیگری باشد دور لازم می آید سابقا گفتیم که ترک که عدم است محال است بتواند مقدمه ی فعل دیگری باشد.)

ص: ۴۷۸

القسم الثالث: در مقام تعلق انشاء وجوب یکی بستگی به ترک وجوب دیگری دارد. مثلاـ فردی است که به دلیل کمر درد شدید فقط می توان یک رکعت را ایستاده بخواند در اینجا اگر رکعت اول را ایستاده بخواند در رکعات دیگر واجب نیست بایستد.

الامر السادس: مرجحات باب تعارض و مرجحات باب تزاحم

در تعارض مرجحات در مقام این هستند که حجت را از لا حجت جدا کنند مثلا دو خبر آمده است که یکی موافق قرآن است و دیگری مخالف قرآن ما به وسیله ی مرجحات در مقام این هستیم که حجت را بشناسیم.

اما در باب تزاحم هر دو دلیل حجت شانی هستند و ما فقط دنبال حجت فعلی می رویم که الان در مقام امتثال کدام را باید عمل کنیم. در این جا مرجحات در مقام این است که حجت شانی را از حجت فعلی تمییز دهد.

از این مرجحات باب تزاحم فقط یک چیز است و آن اینکه اهم را از مهم تمییز دهیم و به اهم عمل کنیم. این خود مصادیق مختلفی دارد مانند:

ترجیح ما لیس له بدل علی ما له بدل. مثلا من یک ظرف آب دارم که یا باید وضو بگیرم و یا لباسم را آب بکشم. در اینجا وضو عوض دارد که همان تیمم است ولی تطهیر لباس عوض ندارد از این رو باید لباسم را آب بکشم و برای نماز تیمم کنم. ترجیح واجب فوری بر واجب موسع. مانند تقدیم ازاله ی نجاست که واجب فوری است بر نماز که واجب موسع است. بله اگر وقتی وارد مسجد شدم وقت نماز ضیق بود در اینجا باید نماز را اول بخوانم. ترجیح مسلمان بر کافر ذمی. (کافری که جان و مالش محترم است.) در اینجا اگر هر دو غرق می شوند من باید مسلمان را نجات دهم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد مرجح چهارم را بحث می کنیم.

حکومت و تخصیص ۹۰/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکومت و تخصیص

در جلسه ی قبل حکومت را از نظر شیخ معنا کردیم. شیخ در مبحث حکومت به مطلبی قائل است که مرحوم خراسانی قائل نیست.

شیخ می فرماید: حاکم و محکوم در جایی است که اگر محکوم نباشد جعل حاکم لغو باشد. مثلا در روایت است (لا شک لکثیر الشک) که اگر قبلا در شرع مقدس حکمی برای شک جعل نشده باشد و شارع نفرموده باشد (اذا شککت فابن علی الاکثر) حکم آن حکم لغو خواهد بود.

محقق خراسانی قائل است که این شرط لازم نیست زیرا گاهی حکومت هست ولی این شرط در آن نیست. مثلا مولی در دلیل محکوم می فرماید: (ایها المصلی صل فی ثوب طاهر) بعد در دلیل حاکم می فرماید: (کل شیء طاهر) اگر دومی نبود معنای اول این می شد که هنگام نماز خواندن باید لباس را در کر آب بکشی تا یقین به طهارت واقعی داشته باشی و بعد نماز بخوان. ولی وقتی دلیل حاکم آمد می گوید حتی اگر طهارت ظاهری هم باشد کافی است. در این مثال شرط شیخ موجود نیست.

بنابراین شیخ می گوید که اول باید دلیل محکوم وجود داشته باشد و بعد دلیل حاکم بیاید ولی محقق خراسانی با عبارت (سواء ا کان مقدما او مؤخرا) این کلام را رد می کند و می گوید این شرط لازم نیست و حتی اگر دلیل محکوم مؤخر هم باشد باز می توان صورتی برای حاکم و محکوم تصور کرد.

ص: ۴۸۰

همچنین محقق خراسانی اضافه می کند که حاکم چیزی است که در کمیت دلیل محکوم تصرف می کند. ظاهر این است که دلیل حاکم در کمیت موضوع تصرف می کند نه در کمیت محمول. مثلا دلیل محکوم می گوید: (الربا حرام) و دلیل حاکم می گوید: (لا ربا بین الزوج و الزوجه.)

نقول: گاه حاکم در موضوع تصرف می کند و گاه در محمول.

مثال تصرف در محمول: (یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) و دلیل دیگر می گوید: (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) یعنی در حالت عسر و حرج لازم نیست وضو بگیرید. (محمول همان یجب و لا یجب است.)

از این رو میرزای نائینی در تقریرات می فرماید: حاکم گاه در عقد الوضع تصرف می کند و گاه در عقد الحمل. (و یجب را

مثلا لا یجب می کند.)

به هر حال حکومت این است که احد الدلیلین بر دلیل دیگر ناظر باشد. حال گاه نظارت آن بر دلیل دیگر واضح و آشکار است و گاه نیست.

مثلا قرآن در مورد کفاره ی ظهار می فرماید: (شهرین متتابعین) و روایتی هم هست که به این آیه نظارت دارد و می فرماید: (إِنْ کَانَ عَلَی رَجُلٍ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ التَّتَابُعُ أَنْ يَصُومَ شَهْراً وَ يَصُومَ مِنَ الْآخَرِ شَيْئاً أَوْ أَيَّاماً مِنْه) از این رو فقها می گویند اگر سی و یک روز روزه بگیرد دیگر تتابع لازم نیست.

در این آیه نظارت حدیث بر آیه کاملا واضح و آشکار است. ولی گاه این نظارت آشکار نیست مانند مثال (کل شیء طاهر) و (صل فی لباس طاهر.)

ص: ۴۸۱

محقق خراسانی در باب حکومت اصطلاح چهارمی را هم ذکر می کند و از آن به (التوفیق العرفی) تعبیر می کند. بعد مثال می زند به عناوین ثانویه نسبت به عناوین اولیه مانند (لا ضرر و لا ضرار) نسبت به آیه ی وضو و آیه ی صوم. به این معنا که عرف این دو را با هم جمع می کند.

نقول: قرار نیست که اصطلاح جدید جعل کنیم. این همان عباره اخرای حکومت است و توفیق عرفی همان حکومت است یعنی وقتی عرف می بیند که شارع چند دلیل دارد که عبارت از وضو گرفتن، روزه گرفتن و امثال آن که اطلاق دارند و هم حال ضرر را شامل می شود و هم غیر آن را بعد می بیند که ادله ی دیگری هم وجود دارد که در آن رافت و مهربانی است مانند (لا ضرر و لا ضرار) و یا مانند (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) در می یابد که این ادله ادله ی اولیه را تفسیر می کند و آنها را مقید می کند به زمانیکه در آنها ضرر و حرج نباشد و این همان حکومت است.

البته باید توجه داشت که در بعضی موارد سخن از حکومت نیست مانند تقدیم نص بر ظاهر همانند جایی که وجوب را بر استحباب حمل می کنیم در جایی که یک دلیل بظاهره دلالت بر وجوب کند و روایت دیگری نص در استحباب باشد.

بقی الکلام فی التخصیص:

ما الفرق بین التخصیص و الحکومه؟ نتیجه ی هر دو یکی است زیرا تخصیص یعنی: (اخراج احد الافراد عن تحت العام مع الاعتراف بانه من مصادیق العام) مثلا قبول داریم زید عالم است ولی به دلیل از حکم اکرام عالم خارج شده است.

حکومت هم چیزی را از حکم خارج می کند مثلا در (لا ربا بین الوالد و الولد) می گوید این مورد از حرمت ربا خارج شده است.

از این رو از ممکن است سؤال شود که پس چه فرقی بین حکومت و تخصیص است.

جواب این است که تخصیص به شکل صاف و روشن می گوید این فرد تحت عام هست ولی با این وجود از حکم عام را ندارد ولی حکومت در ظاهر می گوید این حکم موضوعا خارج است ولی در واقع می گوید حکمش را دارا نیست. مثلا وقتی دلیل حاکم می گوید لا شک لکثیر الشک می خواهد در ظاهر بگوید که کثیر الشک اصلا شک ندارد (نفی موضوع) ولی در واقع می گوید: کثیر الشک شاک هست ولی حکم شک را ندارد.

تا اینجا چهار اصطلاح را توضیح دادیم. (حکومت، ورود، تخصیص و تخصص)

بقی هنا امر آخر و آن اینکه چرا مخصص را بر عام مقدم می کنند.

در تمام دنیا مخصص بر عام مقدم است. مثلا می گویند هر بیست ساله باید سربازی رود و بعد به آن تبصره می زنند که دانشجو لازم نیست به سربازی برود.

در وجه تقدیم تخصیص بر عام به عنوان مقدمه می گوییم با هر دلیلی که بخواهیم احتجاج کنیم باید سه شرط را دارا باشد:

الاول: اصل الصدور

یعنی باید بدانیم که معصوم این کلام را بیان کرده است. اینکه خبر واحد حجت است بخشی از آن به عهده ی علم اصول است و بخشی به عهده ی علم رجال یعنی علم رجال می گوید زراره عادل است و علم اصول می گوید: خبر العادل حجه

ص: ۴۸۳

الثانی: وجود الاراده الاستعمالیه فی المتکلم

انسان خواب آلود حرف می زند اراده ی استعمالیه ندارد

بله انسانی که مزاح می کند و یا کسی که توریه می کند اراده ی استعمالیه دارند ولی جدی سخن نمی گویند از این رو شرط سوم را نیز ا ضافه می کنیم:

الثالث: تطابق الاراده الاستعمالیه مع الجدیه

این تطابق را با اصل عقلائیه که عبارت است از (اصاله تطابق الاراده الاستعمالیه مع الاراده الجدیه) احراز می کنیم. از این رو اگر کسی در مقام اقرار بگوید که به فلانی بدهکار است و بعد ادعا کند که اراده ی استعمالیه داشته است ولی اراده ی جدیه نداشته این را از او قبول نمی کنند.

اذا عرفت هذا فاعلم: در داوری میان عام و خاص گاه می توان گفت عام نسبت به زید اراده ی استعمالیه دارد ولی اراده ی جدیه ندارد. (هرچند نسبت به غیر از زید هر دو اراده در عام وجود دارد.) بنابراین خاص بر عام مقدم می شود و عام را تخصیص می زند.

هم می توان گفت که عام بر خاص مقدم است یعنی در خاص اراده ی استعمالیه هست ولی جدیه نیست. واضح است که این کار را کسی انجام نمی دهد و همه می گویند خاص قرینه بر این است که عام در مورد زید اراده ی جدیه ندارد. علت آن این است که قانون گزار و اصولا بشر علمش محدود است و ابتدا قانونی را وضع می کند و بعد به حدود و صغور آن اشراف پیدا می کند و تبصره و تخصیص هایی را بر آن وارد می کند. از این رو خاص باید بر عام مقدم شود تا اینکه اراده ی جدیه را در بعضی موارد حذف کند.

این کلام در مورد بشر صادق است ولی در مورد خداوند و پیغمبر که از همان اول به همه ی مصالح و مفاسد احاطه دارند می گوییم: فلسفه ی وجود خاص و عام این است که عمر پیغمبر اکرم محدود بود و سیزده سال آن هم در مکه بود و نمی توانست تبلیغ کند و فقط می توانست در الهیات کلیاتی را بیان کند. بعد که حضرت به مدینه آمد و قدرت پیدا کرد با مشکلات متعددی مانند بیست و هفت غزوه و پنجاه و پنج سریه و مشکلات دیگر به پیامبر اجازه نداد که تمام احکام را با تمام جزئیات و خصوصیات بتواند بیان کند از این رو عمومات را فرمود ولی موفق نشد مخصص ها و مقیدها را بیان کند و آنها را بر عهده ی ثقلین نهاد.

با این بیان در لسان ائمه هم خاص را بر عام که در لسان رسول خدا آمده است مقدم می کنیم.

تعارض در روایات و عوامل آن ۹۰/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض در روایات و عوامل آن

تا به حال مقدماتی را بیان کردیم و الان به سراغ مقدمه ی هشتم می رویم.

الامر الثامن: در مورد این است که چرا در اکثر ابواب فقهی روایات متعارض وجود دارد.

این مشکل را از دو راه می توان حل کرد (هر چند راه اول مورد قبول ما نیست):

راه اول: نعوذ بالله ائمه ی اهل بیت مانند اهل بیت اهل سنت هستند که چون ابتدا اجتهاد می کنند و بعد به قیاس و استحسان و امثال آن روی می آورند ابتدا فتواهایی می دهند و بعد نظرشان عوض می شود مانند امام شافعی که ابتدا که در عراق بود فتاوایی داشت و بعد که به مصر رفت فتاوای دیگری را ارائه کرد.

ص: ۴۸۵

این فرض در مورد ائمه ی اهل سنت صحیح است ولی در مورد ائمه ی معصومنین قطعا باطل است زیرا علم آنها علمشان علم بشری و اکتسابی نیست بلکه علمشان تعلیمی و از ناحیه ی خداوند است که در باب امامت مطرح شده است. علم آنها علم لدنی است (من لدن الله تبارک و تعالی)

وقتی به اهل سنت می گوییم علم اینها از جانب خداست آنها می گویند که پس ائمه جزء انبیاء هستند.

نقول: آنها بین علم لدنی و علم نبوت فرق نمی گذارند زیرا ممکن است کسی علم لدنی داشته باشد ولی نبی نباشد. حضرت موسی به مصاحب خود (خضر یا فرد دیگر) گفت: (فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً) (کهف / ۶۵)

در این آیه مصاحب موسی علم لدنی داشت (من لدنا علما) ولی نبی نبود زیرا وجود دو نبی در یک زمان و مکان معنا ندارد با این وجود استاد حضرت موسی بود. اهل بیت هم دارای علم لدنی هستند ولی نبی نیستند. (حتی اهل سنت هنگامی که می شوند اهل بیت معصوم هستند می گویند پس در این صورت باید نبی باشند و حال آنکه ما می گوییم این ملازمه وجود ندارد زیرا حضرت مریم هم معصوم بود زیرا خداوند می فرماید: (یا مریم ان الله اصطفاك و طهرك) و طهرك به معنای طهارت از آلودگی های روحانی است و او معصوم بود ولی نبی نبود.

به هر حال علم اهل بیت گاه از تعلیم الهی است و گاه از کتاب علی علیه السلام است و همچنین اهل بیت محدَّث (حدیث شونده) هستند. بابی در اصول کافی و در صحیح بخاری آمده است که کسانی هستند که ملائکه با آنها سخن می گویند ولی نبی نیز نیستند.

ص: ۴۸۶

راه دوم: (در این راه بر خلاف راه قبل که بر عامل داخلی تکیه کرده بودیم در این راه بر عوامل خارجی تکیه داریم)

عوامل خارجی مخلتفی موجب تعارض بین روایات شده است:

العامل الاول: التقطیع

یکی از عوامل تعارض این است که روایات ما قطعه قطعه شده است. اگر روایت یک قطعه باشد ممکن است در آن قرائنی باشد که از تعارض جلوگیری شود ولی در صورت تقطیع، آن قرائن از دست می رود. به هر حال گاه روات، روایات را تقطعی می کردند و به آن قرائن توجه نداشتند از این رو معانی روایات مختلف و گاه بر ضد عقائد شده است.

دو نمونه از این موارد ذکر می کنیم:

مورد اول: اهل سنت این حدیث را نقل کرده اند: (ان الله خلق آدم علی صورته) یعنی خداوند آدم را به هیکل خودش خلق کرده است (صورت در فارسی به معنای وجه است و در عربی به معنای هیکل است هرچند قلیلا ما به معنای وجه هم هست) فردی خدمت امام هشتم رسید و معنای این حدیث را پرسید. امام علیه السلام فرمود: راویان، این حدیث را تقطیع کردند و داستان از این قرار است که پیامبر اکرم دید دو نفر از مسلمانان به یکدگر فحش می دهند و یکی از آنها به دیگری می گوید: (قبح الله وجهک و وجه من یشبهک) پیامبر اکرم در این هنگام فرمود: چنین مگو زیرا (ان الله خلق آدم علی صورته) یعنی خداوند حضرت آدم را هم به شکل او خلق کرده است. (زیرا حضرت آدم هم دو چشم و دو گوش دارد)

مورد دوم: در مکاسب محرمه بعضی از فقها به این حدیث که نقل می کنیم استدلال کرده اند که پدر بر اموال پسر ولایت دارد هرچند پسر بالغ باشد زیرا پیامبر فرمود: (انت و مالك لابيك)

این حدیث را بر امام ابو الحسن عرضه کردند و حضرت فرمود: این چنین نیست و این یک مقدمه دارد و آن این است که فردی پدرش را برای محاکمه نزد پیامبر برد و گفت: مادرم فوت کرده است و اموالی را به ارث گذاشته است ولی این پدرم آن اموال را نابود کرده است. پدر در این هنگام گفت: چنین نیست من این اموال را برای او و برای خودم خرج کردم. رسول خدا در اینجا محاکمه و قضاوتی نکرد و در عوض به پسر گفت: این بحث ها را رها کن (انت و مالك لابیک) یعنی پیامبر دید که صحیح نیست برای پسر، پدر را زندانی و محاکمه کند از این رو یک توصیه ی اخلاقی به پسر کرد که دست از دعوایش بکشد.

بنابراین این روایت متضمن یک حکم شرعی نیست که معنایش این باشد که پدر می تواند در اموال پسر تصرف کند.

العامل الثانی: عرف الراوی

در مسئله ی کر، گاه آن را از نظر اشبار (مساحت) در نظر می گیرند. (که بحث است که بیست و هفت وجب یا چهل و دو وجب باید باشد) بحث دیگری در کر است که بر حسب میزان و وزن می باشد. جالب اینجا است که روایات وزن متعارض است:

محمد بن مسلم که مکی است و اهل طائف می باشد از معصوم سؤال می کند کر چقدر است و امام می فرماید: ششصد رطل.

محمد بن ابی عمیر هم که عراقی و اهل بغداد است هم سؤال می کند و امام می فرماید: الف و اثنا عشر رطلا یعنی هزار و دویست رطل.

حق این است که رطل مکی دو برابر رطل عراقی است و امام مطابق رطل رایج در منطقه ی راوی جواب داده است. ما چون عرف راوی را نمی دانیم تصور می کنیم که این روایات با هم متعارض هستند.

در زمان ما هم من تبریز (واحد وزن) در خود تبریز هزار مثقال است ولی در غیر آن ششصد و چهل مثقال است.

العامل الثالث: مصلحه الراوی

عبد الله بن محرِز و سلمه بن محرز خدمت امام صادق علیه السلام رسیدند و عرض کردند: ما وصی هستیم و فردی فوت کرده است و تنها ورثه ی او یک دختر است. حضرت فرمود: نصف آن را به دختر بده.

بعد می گوید به کوفه آمدم و اصحاب ابی جعفر و امام صادق علیه السلام در آنجا بسیار بودند. نزد آنها رفتم و قضیه را نقل کردم. آنها گفتند: حضرت تقیه کرده است و فتوای حضرت چنین نیست و باید همه را به دختر داد. (فتوای اهل سنت این است که فقط باید نصف ترکه را به دختر بدهند و نصف دیگر را به عصبه بدهند که یا برادرهای پدر و یا عموها هستند)

او می گوید: سال بعد نزد امام رفتم و عرض کردم که اصحاب شما بر خلاف شما جواب دادند و گفتند که شما تقیه کرده اید. حضرت فرمود: من از تو تقیه نکردم (انما اتقیت لک) من برای تو تقیه کردم. یعنی تو در منطقه ی سنی نشین بودی و اگر همه را به دختر می دادی قاضی سنی تو را محاکمه می کرد بعد پرسید تو چه کردی؟ راوی گفت: نصفش را دادم و بقیه نزد من است و کسی هم متوجه نشده است. حضرت فرمود: همه را به دختر بده. (زیرا با وجود طبقه ی اول دیگر نوبت به طبقه ی دوم نمی رسد و خداوند در قرآن می فرماید: و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله. و ولایت تابع قرب و بعد است و دختر به متوفا تا عمو و عموزاده ها نزدیک تر است و تا او هست نوبت به آنها نمی رسد.)

البته باید توجه داشت که فلسفه ی تقیه بیشتر به دلیل حفظ راویان بود و الا این گونه نبوده است که ائمه از یک فرد سنی مانند شبرمه و امثال آنها تقیه کنند زیرا اهل سنت همه می دانستند که فتاوای اهل بیت با آنها متفاوت است.

العامل الرابع: الدس و التزویر

در زمان امام باقر و امام صادق غلات رشد کردند. در آن زمان از بس بر شیعیان و ائمه فشار آوردند گروهی به نام غلات پدیدار شدند و در میان آنها مغیره بن سعید و یا ابو الخطاب اسدی و حاتم بن الفارس القزوینی و امثال آنها پیروانی داشتند که آنها را می فرستادند تا با اصحاب ائمه نشست و برخاست کنند و کتاب هایی که از امام صادق و امام باقر علیهما السلام نوشته بودند را برای رونویسی و انتشار از آنها بگیرند. کتاب را می گرفتند و به آن غلات تحویل می دادند و آنها در آن کتب تصرف می کردند. (غالبا روایات غلات که ائمه را از مقام خود برتر دانسته و به مقام ربوبیت می رساندند از این جا نشئت گرفته است.)

ائمه هم آنها را رد و طرد کرده و می فرماید: اولئک شر خلق الله البته کتب اربعه غالبا از این روایات خالی است.

به هر حال به همین دلیل در سابق مرسوم بود که هر کس کتاب را بر شیخ خود می خواند تا از این طریق گرفتار این گونه روایات نباشد. ولی با این وجود هنوز این روایات در کتب باقی است از این رو نمی توان وجود روایت را دلیل بر این گرفت که از معصوم صادر شده باشد.

ص: ۴۹۰

العامل الخامس: النقل بالمعنی

زراره خدمت حضرت رسید و عرض کرد: من احادیث را از شما می شنوم و بعد با الفاظ خودم آن را بیان می کنم. حضرت فرمود: (ان کنت ترید معانیه فلا باس)

گاه بعضی از راویان افراد کم سوادی بودند اینها روایات را نقل به معنا کردند و به قرائن موجود در حدیث توجه نداشتند و در نتیجه روایات با هم متعارض شدند. غالبا در روایات اسحاق بن عمار تعارض بسیاری به چشم می خورد. از این رو در علم رجال نباید فقط به این بسنده کنیم که مثلا نجاشی در مورد یک فرد چه گفته است بلکه باید جوانب دیگری را هم در نظر بگیریم مثلا- ببینیم که قلیل الروایه است یا کثیر الروایه اگر کسی قلیل الروایه باشد این علامت آن است که سر و کار او با روایت کم بوده است و هکذا باید دید که مشایخ او چند نفر بوده اند که اگر زیاد باشند علامت این است که او دنبال علم و دانش بوده و در نقل و نشر و فهم احادیث کار کرده است. هکذا به تلامیذ او باید نگاه کرد و هکذا.

از همین راه می توان حال راوی را تشخیص داد و بعضی از تعارض ها را حل کرد. ملا محمد اردبیلی و آیه الله بروجردی رجال را از حال تقلیدی به حالت اجتهادی در آوردند.

در بعضی موارد مانند بیان خطبه ها چون مقید بودند که عین آن را نقل کنند و قلم و کاغذ در دست داشتند و عین کلام معصوم را می نوشتند می بینیم که جذابیت عبارت معصوم قابل حس است به همین دلیل خطبه های نهج البلاغه شیرین و جذاب است. بله در روایات به این امر اهتمام نداشتند و چه بسا تعارضاتی به وجود می آمد.

ص: ۴۹۱

ان شاء الله فردا عامل دیگر را که عبارت از ضعف آگاهی است بررسی می کنیم.

عوامل تعارض ۹۰/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عوامل تعارض

سخن در این بود که چرا در روایات، به مقدار زیاد اختلاف و تعارض وجود دارد. در جلسه ی قبل به عواملی که موجب این اختلاف می شد اشاره کردیم و گفتیم یکی از عوامل اختلاف، نقل به معنا است. به این معنا که جمعی از راویان حافظه ی قوی ای داشتند و یا حتی کسانی مانند زراره هنگام ضبط حدیث قلم و دوات به همراه داشتند و عین کلام امام علیه السلام را مکتوب می کردند. ولی جمع دیگری از روات که بعضا حافظه ی قوی ای هم نداشتند روایات را نقل به معنا می کردند که چه بسا موجب می شد قرائنی که در کلام امام بود از بین برود.

به عنوان مثال در فقه می خوانیم که اگر دختری با پسری ازدواج کند و قبل از دخول، شوهر فوت کند، زن تمام مهر را مالک می شود زیرا موت مُنَصِّف نیست. ولی اگر قبل از دخول طلاق بدهد، زن فقط مالك نصف مهر است. راوی خدمت حضرت عرض می کند که زوجی قبل از دخول مرده است، همسر او تا چه مقدار از مهریه را مالك است؟ حضرت می فرماید: تمام مهریه را. عرض می کند، از شما نقل کرده اند که نصف مهر را مالک است. حضرت می فرماید: (لا یحفظون عنی ذلک للمطلقه) یعنی آن را خوب از من ضبط نکردند. آنچه من گفتم در مورد مطلقه بوده است.

العامل السادس: عدم العرفان بالعربیه

ص: ۴۹۲

راویان بر دو دسته بودند. جمعی از آنها با سواد بودند و به قوانین عربی علم داشتند. این گونه افراد که در میان آنها زراره و محمد بن مسلم و ابن ابی عمیر به چشم می خورد، در میان آنها اشکال کمتری به چشم می خورد. دسته ی دیگر کسانی بودند که روایات کمتری از آنها به چشم می خورد. مثلا عمار بن موسی ساباطی غالبا روایاتی دارد که مضطرب است. نمونه از روایت او را در باب استصحاب خواندیم که مضطرب بود.

همچنین صفان جمال کارش شتر داری بود و تنها یک روایت از او نقل شده است که مربوط به صلاه مسافر می باشد. (و یا چند روایت محدود دیگر) اما زراره کسی بود که روایات بسیاری از او نقل شده است و در روایتی است که او محضر امام علیه السلام رسید و عرض کرد: من چهل سال خدمت شما هستم و از مسائل حج سؤال می کنم ولی هنوز این مسائل تمام نشده است. امام علیه السلام به او فرمود: خانه ای که دو هزار سال قبل از طوفان نوح بنا شده است و بعد از طوفان نوح تخریب شد و ابراهیم هم آن را تعمیر کرد از این رو هر چه سؤال کنی باز جای سؤال دارد.

بنابراین روانی که نسبت به عربیت اهتمام نداشتند موجب بروز اختلاف در احادیث شدند و خصوصا کسانی که در عراق

ساکن داشتند زیرا عراق مستعمره ی ایران بود و ساکنان آنها (الموالی) می گفتند (یعنی غیر عرب)

العامل السابع: رعایت حال مجمتع شیعی

تقیه دو گونه است. یک نمونه برای حفظ حال راوی بود یعنی حضرت خودش تقیه نمی کرد ولی برای اینکه راوی دچار مشکل نشود حضرت به تقیه روی می آورد (در جلسه ی قبل نمونه ای از این مورد را که مربوط به ارث دختر بود ذکر کردیم)

ص: ۴۹۳

نوع دوم، تقیه ای است که برای حفظ کیان شیعه انجام می شد. حکومت های عباسی و اموی، در زمان اهل بیت رشد شیعه را نوعی مانع به حساب می آوردند. بنابراین اگر شاهد رشد و نمو شیعه بودند جلوی آن را می گرفتند از این رو دیده می شود که امام گهگاه فتوا بر خلاف واقع می دهد و می فرمود اگر حکم واقع را بگویم و همه ی شیعیان متفق القول باشند، دشمن حساس می شود ولی اگر حکم خلاف واقع را هم به آنها بگویم و بین آنها اختلاف بیفتد دشمن احساس خطر کمتری می کند.

مثلا راوی به امام علیه السلام عرض می کند: من وارد مسجد شدم و همه جزء شیعیان شما بودند. یکی نماز ظهر می خواند و یکی نماز عصر. کسی که نماز ظهر می خواند قائل به تفریق و عدم جمع بین ظهر و عصر بود و قائل بود حتما باید ظهر قبل از شاخص باشد و عصر بعد از شاخص. و کسانی که نماز عصر می خواندند قائل به جواز جمع بودند. حضرت فرمود: من خودم این اختلاف را در میان آنها انداختم زیرا اگر همه یکسان عمل می کردند، حکومت جور آنها را نابود می کرد.

اما متن روایت مزبور: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ سَالِمٍ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلَهُ إِنْسَانٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ رُبَّمَا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُصَلُّونَ الْعَصْرَ وَ بَعْضُهُمْ يُصَلِّي الظُّهْرَ فَقَالَ أَنَا أَمَرْتُهُمْ بِهَذَا لَوْ صَلَّوْا عَلَى وَقْتٍ وَاحِدٍ عُرِفُوا فَأُخِذُوا بِرِقَابِهِمْ (گردنشان را می زدند.)

ص: ۴۹۴

این روایت صحیحه است.

ان قلت: این امر موجب گمراهی شیعه می شود چرا که شیعه به واقع راه پیدا نمی کند.

قلت: ائمه شاگردان متبحری داشتند که آنها می توانستند تقیه را از غیر از آن تفکیک کنند. مثلا راوی حدیث را از امام علیه السلام می شنید و در جای دیگر آن را نقل می کرد و شاگر خصوصی حضرت می گفت: (اعطاک من جراب النوره) یعنی امام علیه السلام به تو از کسیه ی نوره چیزی داده است. کنایه از اینکه این حدیث تقیه ای بوده و بی اعتبار است. و گاه می گفتند: (اعطاک من عین صافیه) که علامت این بود که محتوای حدیث حکم واقعی است. این افراد میزان حق و باطل بودند.

به هر حال مقام اهل بیت بالا بود و همه ایشان را می شناختند. هنگامی که علی بن الحسین علیه السلام وارد مسجد الحرام می شد همه کنار می رفتند تا حضرت بتواند استلام کند. تقیه ای که حضرت انجام می داد غالبا برای حفظ افراد و یا حفظ کیان شیعه بود نه از ترس خودشان.

مثلاـ راوی می گوید که من نزد امام علیه السلام رفتم و عرض کردم که در جماعت اهل سنت شرکت می کنم. حضرت فرمود: اقتدا کن و حمد و سوره را هم نخوان ولی وقتی به بصره برگشتی این جریان را به فضیل بن یسار بگو و هر چه او گفت عمل کن. او می گوید: به بصره برگشتم و جریان را به فضیل گفتم و فضیل گفت: این فتوا از باب تقیه بود و تو نباید به اهل سنت اقتدا کنی.

ص: ۴۹۵

متن حدیث: عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ سَعْدٍ الْبَصْرِیِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّی نَازِلٌ فِی بَنِی عَدِیٍّ وَ مُؤَذِّنُهُمْ وَ إِمَامُهُمْ وَ جَمِیعُ أَهْلِ الْمَسْجِدِ عُثْمَانِیَّهٌ یَبْرَءُونَ مِنْکُمْ وَ مِنْ شِیعَتِکُمْ وَ أَنَا نَازِلٌ فِیهِمْ فَمَا تَرَی فِی الصَّلَاهِ خَلْفَ الْإِمَام فَقَالَ ع صَلِّ خَلْفَهُ قَالَ وَ احْتَسِبْ بِمَا تَسْمَعُ وَ لَوْ قَدِمْتَ الْبَصْرَهَ لَقَدْ سَأَلَکَ الْفُضَیْلُ بْنُ یَسَارٍ وَ أَخْبَرْتَهُ بِمَا أَفْتَیْتُکَ فَتَأْخُذُ بِقَوْلِ الْفُضَیْلِ وَ تَدَعُ قَوْلِی قَالَ عَلِیٌّ فَقَدِمْتُ الْبَصْرَهَ فَأَخْبَرْتُ فُضَیْلًا بِمَا قَالَ فَقَالَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ وَ لَکِنِّی قَدْ سَمِعْتُهُ وَ سَمِعْتُ أَبَاهُ یَقُولَانِ لَا تَعْتَدَّ بِالصَّلَاهِ خَلْفَ النَّاصِبِیِّ وَ اقْرَأْ لِنَفْسِکَ کَأَنَّکَ وَحْدَکَ.

اذا علمت هذه العوامل الثمان فنقول:

ان التعارض علی قسمین: تعارض مستقر و تعارض غیر مستقر

تعارض گاه مستقر است و هر کار کنیم قابل حل نیست مثلا شیخ در مکاسب می فرماید: (ثمن العذره سحت... لا باس ببیع العذره)

ما در این باب این نوع تعارض را مطرح می کنیم.

تعارض غیر مستقر تعارضی است که با تدبر و تفکر زائل می شود. مثل اینکه یکی دلیل بر دیگری وارد یا حاکم یا مخصص باشد و یا از قبیل عناوین اولیه نسبت به عناوین ثانویه، اظهر یا نص نسبت به ظاهر باشد و یا از باب ، حمل ذو القرینه بر بی قرینه باشد و هکذا. همه ی اینها از باب جمع دلالی است.

الفصل الاول: فی التعارض غیر المستقر

شیخ تعارض غیر مستقر را شروع کرده است ولی بخشی از آنها را در آخر رسائل مطرح کرده است ولی ما تبعا للکفایه همه را در همین جا مطرح می کنیم.

ص: ۴۹۶

اشتهر بين الاصحاب: الجمع مهما امکن اولی من الترک. شیخ این قاعده را از بعضی از بزرگان نقل می کند.

باید دید آیا این قاعده مربوط به غیر مستقر است یا اینکه حتی مستقر را هم شامل می شود.

حق این است که قاعده اگر صحیح باشد مربوط به غیر مستقر است زیرا در مستقر اصلا نمی توان جمع کرد.

دلیلی که برای این قاعده آورده اند این است که اگر جمع کنیم به هر دو دلیل عمل کرده ایم ولی اگر جمع نکنیم یا باید هر دو را طرد کنیم یا یکی از آن دو را. اگر هر دو را طرد کنیم در واقع حکم الهی را کنار گذاشته ایم و اگر یک طرف را اخذ کنیم این از باب ترجیح بلا مرجح می شود.

نقول: این وجه که در واقع یک دلیل عقلی است قابل قبول نیست. بلکه آنچه قابل قبول است این است که سیره ی عقلای عالم بر این استوار شده است که در جایی که تعارض مستقر نیست یکی را قرینه برای اولی قرار می دهند مثلا خاص را قرینه ی عام و مقید را قرینه ی مطلق و اظهر را قرینه ی ظاهر و ظاهر را قرینه ی نص قرار می دهند. اهل بیت هم محاوره ی دیگری نداشتند و مطابق همین نوع عملی که در میان مردم رایج بود عمل می کردند.

جمع بین متعارضین ۹۰/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بین متعارضین

ابن ابی جمهور احسایی (متوفای ۹۰۰) این قاعده را مطرح کرده است که (الجمع مهما امکن اولی من الترک) دلیل که می شود بر این قاعده ذکر کرده این است که اگر جمع کنیم به هر دو دلیل عمل کرده ایم ولی اگر جمع نکنیم یا باید هر دو را طرد کنیم یا یکی از آن دو را. اگر هر دو را طرد کنیم در واقع حکم الهی را کنار گذاشته ایم زیرا یکی از این دو روایت متضمن متضمن حکم واقع است و اگر یک طرف را اخذ کنیم این از باب ترجیح بلا مرجح می شود.

ص: ۴۹۷

این در واقع یک قضیه ی منفصله است که سه شاخه دارد که دو تای آنها باطل است از این رو سومی متعین می شود که همان جمع بین آن دو می باشد.

شیخ انصاری در اطراف این قاعده بحث می کند و می فرماید: این قاعده درست است ولی کلی نیست زیرا روایات متعارض دو گونه است:

یک گونه روایاتی است که بین دو روایت تباین است (مثلا یک روایت می گوید: ثمن العذره سحت و دیگری می گوید: لا باس ببیع العذره)

یک گونه روایاتی است که بین آنها عام و خاص مطلق است.

حال اگر شیخ احسایی قاعده ی مزبور را در هر دو صورت از روایت جاری می داند معنایش این است که به بخشی از روایات باب ترجیح عمل نکنیم و حال آنکه ائمه به ما دستور داده اند که در روایات متعارض به ترجیحات روی آوریم. از این رو رها کردن روایات ترجیح خود خلاف واقع است.

بنابراین به شیخ احسایی می گویم: در جایی که تعارض غیر مستقر باشد، (یعنی در جایی که تعارض بین دو روایت بدوی باشد مانند عام و خاص مطلق و امثال آن که تعارض با امعان نظر از بین برود) قانون شما بی اشکال است ولی اگر تعارض مستقر باشد دیگر نمی توان این قاعده را جاری دانست.

النکته الثانیه: گاه جمع بسیار روشن و واضح است مانند جمع بین عام و خاص مطلق، بین مطلق و مقید، حاکم و محکوم و وارد و مورود. در این موارد تفکیک بین اظهر و ظاهر واضح است.

ص: ۴۹۸

اما شش مورد دیگر هم هست که در آنها تشخیص اظهر از ظاهر مشخص نیست (در این موارد از نظر صغروی نمی دانیم کدام اظهر است و کدام ظاهر هر چند از نظر کبروی می دانیم که باید اظهر بر ظاهر مقدم شود. البته این بحث ها در رسائل در خاتمه ی کتاب ذکر شده است.)

المورد الاول: اذا دار الامر بین التصرف فی العام او التصرفی فی المطلق (مانند اکرم العلماء و لا تکرم الفاسق) بنابر این اینکه الف و لام در الفاسق برای استغراق نیست.

حال ما در عالم فاسقی مانند شریح قاضی به مشکل بر می خوریم که داخل تحت عام است یا مطلق. در این جا چون نسبت بین عام و خاص من وجه است و مطلق نیست در نتیجه به مشکل بر می خوریم ولی اگر نسبت عام و خاص مطلق بود در آنجا به راحتی می دانستیم که خاص مقدم است. مانند اکرم العلماء و لا تکرم العالم الفاسق.

شیخ انصاری به چند دلیل قائل شده است که عام بر مطلق مقدم است. یعنی در عام تصرف نمی کنیم و فقط در مطلق تصرف می کنیم. و به عبارت دیگی می گوییم عالم و لو شریح قاضی باشد باید احرام بشود و از آن طرف در فاسق تصرف می کنیم و می گوییم که مراد فاسقی است که عالم نباشد.

الدلیل الاول: اگر در عام تصرف کنیم یلزم المجازیه ولی اگر در مطلق تصرف کنیم لا یلزم المجازیه. زیرا عام با دلالت لفظیه دلالت بر عمومیت و انتشار دارد و حتی شخص فاسق را اگر عالم باشد شامل می شود و می گوید که باید او را هم اکرام کرد. بنابراین اگر در عام تصرف کنیم باید جلوی انتشارش را بگیریم در نتیجه مجاز می شود.

ص: ۴۹۹

امـا در مطلق انتشـار و عمویت نیست بلکه مطلق مهمله می باشـد و هم بـا کلیت می سـازد و هم با جزئیت از این رو اگر در آن تصرف کنیم مجازی رخ نمی دهد.

یلاحظ علیه: در مبحث عام و خاص و حتی در مبحث مطلق و مقیـد گفتیم: نه تقیید مایه ی مجازیت است و نه تخصـیص. زیرا متکلم دو اراده دارد: اراده ی اسـتعمالیه و اراده ی جدیه و متکلم هنگامی که می خواهد تخصـیص بزند و یا مقید کند در ابتدا لفظ را بالاراده الاسـتعمالیه در عموم و اطلاق استفاده می کند بعد که تخصیص و تقیید را ذکر می کند در آن حال این دو در اراده ی اسـتعمالیه تصـرف نمی کننـد بلکه در اراده ی جـدیه تصـرف می کننـد. اصـل این است که اراده ی جـدیه با اراده ی استعمالیه هماهنگ است مگر اینکه قرینه ای بر خلاف واقع شود.

بنابراین چون تخصـیص بر اراده ی جـدیه وارد می شود و هیـچ کاری به اراده ی اسـتعمالیه نـدارد و از طرفی ملاک حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است از این رو تصرف در عام به هیچ وجه مایه ی مجازیت نمی شود.

الـدلیل الثانی: دلالت عام بر انتشار به دلالت لفظیه است از این رو مقتضـی برای عام موجود است و در مانع شک داریم که آیا (لا تکرم الفاسق) مانع از این انتشار هست یا نه و اصل هم عدم مانع است.

ولی اگر بخـواهیم از مطلـق انتشـار اسـتفاده کنیم این بسـتگی دارد که بیـان مخـالفی نباشـد (زیرا اطلاـق به وسـیله ی مقـدمات حکمت شـکل می گیرد و یکی از مقـدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان باشـد و کلام مقیدی هم ذکر نکند و در ما نحن فیه ما شک داریم که عدم البیان هست یا نه زیرا احتمال دارد که عام، بیانی بر خلاف مطلق ارائه کرده باشد) از این رو در مطلق در اصل مقتضی شک داریم.

ص: ۵۰۰

ثم ان المحقق الخراسانی رد هذا الدلیل و قال: درست است که عدم البیان از مقدمات حکمت است ولی مراد از عدم البیان مقید، عدم البیان در مقام تخاطب است نه خارج از آن و الا اگر بگوییم مراد از عدم البیان هم در مقام تخاطب است و هم در غیر مقام تخاطب، دیگر در این صورت مطلقی در دنیا یافت نمی شود.

(عین این مسئله را در قدر متیقن گفته اند یعنی قدر متیقن در مقام تخاطب مراد است نه خارج از آن و الا هیچ مطلقی در دنیا یافت نمی شود زیرا هر مطلقی بالاخره یک قدر متیقنی دارد.)

در ما نحن فیه هم در مقام تخاطب قیدی وجود ندارد زیرا متکلم گفته است لا تکرم الفاسق و سکوت کرده است. بنابراین هم در عموم، مقتضی محرز است و شک در مانع می باشد و هم در مطلق و لا ترجیح لاحدهما علی الآخر. در مطلق هم مقتضی محرز است زیرا در مقام تخاطب قیدی وجود ندارد زیرا شارع فقط گفته است لا تکرم و سکوت کرده است و قیدی نیاورده است. بنابراین مقتضی در آن موجود است و شک در مانع است به این معنا که آیا عام مانع است یا نه. (بنابراین عام و مطلق هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد.)

نقول: ظهور را نمی توان با دلیل عقلی درست کرد بلکه ظهور را باید در میان مردم و عرف جستجو کنیم. (البته مراد عرف دقیق است.) بسیاری از ظهورهایی که در فقه ادعا می شود از طریق دلیل عقلی درست شده است که اشتباه است.

ص: ۵۰۱

اذا دار الامر بين الاطلاق الشمولی و الاطلاق البدلی ۹۰/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اذا دار الامر بین الاطلاق الشمولی و الاطلاق البدلی

در جلسه ی قبل گفتیم اظهر بر ظاهر مقدم است ولی گاه صغری مشخص است مانند تقدیم خاص بر عام ولی در بعضی موارد صغری واضح نیست و تشخیص اظهر از ظاهر دشوار است. شیخ انصاری در رسائل شش مورد را در آخر باب تعادل و ترجیح مطرح کرده است. در جلسه ی قبل مورد اول را خواندیم: (اذا دار الامر بین تقیید المطلق و تخصیص العام)

المورد الثانی: اذا دار الامر بین الاطلاق الشمولی و الاطلاق البدلی

دو دلیل داریم یکی اطلاق شمولی دارد که عبارت است از (لا تکرم الفاسق) در این مورد اگر بخواهیم نهی را امتثال کنیم نباید هیچ یک از افراد را اکرام کنیم. در مقابل، مطلق بدلی داریم که عبارت است از (اکرم عالما).

این دو با هم عامین من وجه هستند. زیرا در (لا تکرم الفاسق) فاسق جاهل و عالم عادل محل بحث نیست. در شریح قاضی به مشکل بر می خوریم زیرا هم عالم است و هم فاسق. در اینجا آیا می توانیم شریح را اکرام کنیم یا نه.

به عبارت دیگر آیا باید در اطلاق شمولی تصرف کنیم و بگوییم شریح قاضی از تحت آن خارج است و می توان او را اکرام کرد یا اینکه باید در اطلاق بدلی تصرف نماییم و بگوییم: (اکرم عالما) موردی را شامل می شود که فرد فاسق نباشد در نتیجه شریح را نباید اکرام کرد.

مرحوم نائینی در اینجا کلامی دارد که به دو بیان ذکر شده است (توسط آیه الله خوئی در مصباح الاصول و توسط شیخ محمد علی کاظمی در فوائد الاصول)

ص: ۵۰۲

محقق نائینی می فرماید: ما باید اطلاق شمولی را حفظ کنیم و در اطلاق بدلی تصرف نماییم. در نتیجه نباید شریح قاضی را اکرام کرد

البیان الاول ما ذکره المحقق النائینی عن استاده: اکرام شمولی (لا تکرم الفاسق) نسبت به کل فرد فرد سریان دارد. حتی می توان گفت تمام انواع را شامل می شود به این معنا که در واقع هم فاسق جاهل را شامل می شود و هم فاسق عالم را.

اما اطلاق بدلی (اکرم عالما) چنین قدرتی ندارد که تک تک افراد را شامل شود بلکه فقط یک عالم را شامل می شود و با اکرام یک عالم دیگر امتثال محقق می شود و به تعبیر فلاسفه صرف الوجود در امتثال آن کافی است.

با این بیان اگر در اطلاق شمولی تصرف کنیم، تخصیص لازم می آید یعنی یا باید نوعی را از تحت عام خارج کنیم (فاسق را

خارج کنیم) یا اینکه افرادی را از تحت آن خارج نماییم (مثلا این فاسق عالم را خارج کنیم و آن فاسق عالم را و هکذا تک تک علمایی که فاسق هستند.)

اما اگر در اطلاق بدلی تصرف کنیم و بگوییم اطلاق شمولی مقدم است در مقام امتثال کمی دست ما تنگ می شود به این شکل که اگر اطلاق شمولی نبود، مطابق اطلاق بدلی هم می توانستیم عالم عادل را اکرام کنیم و هم عالم فاسق را ولی در این صورت که اطلاق شمولی بر آن مقدم است فقط باید عالم عادل را اکرام کنیم.

یلاحظ علیه:

الاشکال الاول: خلط المحقق النائینی الاطلاق بالعموم

ص: ۵۰۳

محقق نائینی اطلاق شمولی را به گونه ای تعریف کرد که ما عام را آنگونه تعریف می کنیم. بله نتیجه ی اطلاق شمولی با عام یکی است ولی این فرق در آنها وجود دارد که عام با دلالت لفظی همه ی افراد و همه ی انواع را شامل می شود مانند: (اکرم کل عالم) که لفظ (کل) دلالت بر عموم دارد. ولی اطلاق شمولی دلالت لفظیه ندارد. اطلاق یعنی ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع. یعنی (لا تکرم الفاسق) می گوید: فاسق تمام الموضوع است. اما شمولی که در اطلاق وجود دارد از لفظ استفاده نمی شود بلکه از عقل استفاده می شود زیرا عقل می گوید رفع و معدوم کردن طبیعت به رفع جمیع طبیعت محقق می شود زیرا وقتی مثلا شارع می فرماید: (لا تشرب الخمر) عقل می گوید: یعنی باید طبیعت شرب خمر را مرتکب نشوی.

با این بیان وقتی محقق نائینی می فرماید: در اطلاق شمولی، شمول است کلام صحیحی نیست زیرا این دلالت لفظیه نیست بلکه عقلیه می باشد.

این کلام در اطلاق بدلی هم وجود دارد یعنی عقل می گوید که ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع است و بدلیت را لفظ نمی رساند بلکه عقل می رساند زیرا عقل می گوید: الطبیعه توجد بوجود فرد واحد و لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد. بنابراین هم شمول و هم بدلیت هر دو حکم عقل شد و هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارد. (محقق نائینی چون تصور می گرد شمول از لفظ فهمیده می شود آن را بر اطلاق مقدم کرد ولی ما گفتیم که شمول در اطلاق شمولی هم عقلی است.)

ص: ۵۰۴

الاشکال الثانی: محقق نائینی فرمود: اگر در اطلاق شمولی تصرف کنیم و اکرم عالما را بر آن مقدم کنیم در واقع حکم را از روی شریح بر داشتیم ولی اگر مطلق شمولی را بر اطلاق بدلی مقدم کنیم حکم را بر نداشتیم بلکه در مقام امتثال کمی دست ما تنگ تر شده است.

نقول: همین تنگ تر شدن خود نوعی تصرف است. به عبارت دیگر مولی در اطلاق شمولی می فرمود: لا تکرم هذا الفاسق و لا تکرم ذلک الفاسق و لا تکرم ذلک الفاسق در اینجا اگر یک مورد تخصیص بخورد یکی از این واو ها از تحت اطلاق خارج می شود ولی در اطلاق بدلی مولی می فرمود: اکرم هذا العالم او هذا العالم او ذلک العالم... در اینجا اگر عالم فاسق را اکرام نکنیم یکی از او ها را از تحت اطلاق خارج کرده ایم. به هر حال در هر دو مورد بخشی از تحت اطلاق خارج شده است.

البیان الثانی ما ذکره المحقق الکاظمی عن استاده:

در امتثال اطلاق شمولی (لا تکرم الفاسق) احتیاجی به احراز متساویه الافراد نداریم یعنی خود اطلاق می گوید همه ی فاسق ها از نظر حکم مساوی هستند. اطلاق شمولی خود انتشار را می رساند و می گوید هر یک از این افراد با یکدیگر مساوی هستند و هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد.

اما در اطلاق بدلی (اکرم عالما) باید احراز کنیم که عالم فاسق با عالم عادل مساوی است که اگر این امر را احراز نکنیم نمی توانیم به اکرام عالم فاسق بسنده کنیم. زیرا با وجود اطلاق شمولی این تساوی به هم می خورد زیرا اطلاق شمولی می گوید که عالم فاسق با عالم عادل مساوی نیست و تو نباید عالم فاسق را اکرام کنی.

بنابراین لا۔ تکرم الفاسق برای اکرم عادلا۔ بیان است و موجب می شود که اطلاق برای عام بدلی تشکیل نشود. زیرا یکی از شرائط اطلاق و مقدمات حکمت این است که بیانی از خارج بر خلاف نباشد و حال آنکه در ما نحن فیه اطلاق شمولی بیان بر خلاف است.

یلاحظ علیه: شمول و بدلیت جزء مدالیل لفظیه نیست و هر دو از دلالت عقل فهمیده می شود از این رو هر دو یکی هستند و هیچ یک بر دیگری مقدم نیست. از این رو همان طور که با وجود (لا تکرم الفاسق) تساوی در (اکرم عالما) احراز نمی شود و عالم عادل ترجیح می یابد از آن طرف هم با وجود (اکرم عالما) تساوی فساق در (لا تکرم الفاسق) احراز نمی شود عالم فاسق نسبت به جاهل فاسق ترجیح دارد.

اذا دار الامر بین التخصیص و النسخ ۹۰/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اذا دار الامر بین التخصیص و النسخ

بحث در مواردی است که تشخیص اظهر بر ظاهر سخت است. در جلسه ی قبل مورد دوم را خواندیم و اکنون به سراغ قسم سوم می رویم.

المورد الثالث: جایی که امر دائر بین اینکه یک دلیل یا مخصص باشد و یا ناسخ. (در این مورد امر بر سر یک دلیل است نه دو دلیل)

مثلا۔ در قرآن کریم می خوانیم: (وَ لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُ) یعنی زنانی که شوهرشان فوت می کنند و اولاد ندارند از شوهرشان یک چهارم ارث می برند ولی اگر شوهر صاحب اولاد است (چه از این زن و چه از زن دیگر) او از شوهرش یک هشتم ارث می برد.

ص: ۵۰۶

بعد در روایات از امام صادق علیه السلام وارده شده است که حبوه، مال ولد اکبر است و یا اینکه زنان از اراضی مسکونی که به آن عقار می گویند ارث نمی برند (البته بعضی مزارع و باغات را اهم اضافه کرده اند و به نظر ما چنین نیست)

در اینجا این بحث مطرح است که آیا باید کلام معصوم را مخصص آیه بگیریم یا ناسخ آیه. اگر بگوییم مخصص است باید در همان زمان پیامبر و در لسان پیامبر باشد زیرا تاخیر بیان از وقت حاجت قبیح است ولی اگر ناسخ باشد باید مدتی به عام عمل شود و بعد ناسخ بیاید.

شیخ در فرائد این بخش را در خاتمه ی کتاب مطرح کرده است. در آنجا شیخ سه احتمال ذکر می کند. دو احتمال او همان احتمال مخصص بودن و ناسخ بودن است. هر دو احتمال بعید است زیرا اگر بگوییم مخصص بوده است باید بگوییم در لسان

پیغمبر وجود داشت ولی از تمام مسلمانان مخفی بوده و بعد امام صادق علیه السلام آن را بیان فرموده است. این کلام بعیدی است.

اگر هم بگوییم ناسخ آیه است مشکل شدیدتر می شود زیرا بعد از وفات پیامبر باب وحی بسته شد و معنا ندارد بعد از ایشان ناسخی پیدا شود.

احتمال سوم این است که مصلحت این بود که مردم تا زمان امام صادق علیه السلام به حکم ظاهری عمل کنند و آن اینکه همه ی زنان از همه ی چیز ارث ببرند حتی از حبوه و حتی از عقار ولی در عصر امام صادق علیه السلام مردم به حکم واقعی مکلف شدند و آن اینکه حبوه و عقار از ارث استثناء شود.

ص: ۵۰۷

این وجه قابل قبول است علی الخصوص با توجه به اینکه رسول خدا به دلیل گرفتاری فراوان موفق به بیان جزئیات نشد و آنها را بر عهده ی عترت نهاد.

به هر حال این بحث بی فایده است زیرا در هر حال باید به کلام معصوم عمل کنیم حال این کار به سبب هر یک از احتمالات ثلاثه ی فوق باشد فرقی ندارد.

المورد الرابع: دو دلیل داریم که احتمال دارد یا یکی ناسخ باشد و یا دیگری مخصص.

مثلا مولی روز شنبه گفت: (اکرم زیدا) و روز پنج شنبه گفت: (لا تکرم الفساق) و اتفاقا زید هم فاسق است. در اینجا خاص متقدم است و عام متاخر.

در اینجا امر دائر است بین اینکه خاص که مقدم است مخصص عام باشد یا اینکه عام متاخر ناسخ خاص باشد.

مثال شرعی: امام باقر علیه السلام فرمود: (الطحال حرام) یعنی خوردن طحال در حیوان حرام است. امام صادق علیه السلام بعدا فرمود: (اجزاء الذبیحه حلال) در اینجا خاص در لسان امام باقر و متقدم است و عام در لسان امام صادق علیه السلام است که متاخر می باشد. در اینجا امر دائر است که کلام امام باقر مخصص کلام امام صادق باشد و یا اینکه کلام امام صادق علیه السلام ناسخ کلام امام باقر باشد.

شیخ در فرائد فرموده است: مخصص بودن ترجیح دارد زیرا تخصیص فراوان است ولی نسخ کم می باشد.

محقق خراسانی در کفایه به کلام شیخ دو ایراد وارد کرده است:

اولا می فرماید: شیخ در مسئله ی تقیید و تخصیص فرموده است تخصیص بر تقیید مقدم است. به این بیان که دلالت عام به دلالت لفظیه است و از این رو مقتضی در آن موجود است و در مانع شک داریم. ولی در مطلق ما در اصل مقتضی شک داریم زیرا انعقاد اطلاق فرع عدم بیان است و حال آنکه وجود عام بیان می باشد از این رو شک داریم که اطلاق در مطلق منعقد می شود یا نه و این از باب شک در مقتضی است. از این رو عام بر مطلق مقدم است و مطلق را مقید می کند ولی با مطلق نمی توان عام را تخصیص زد.

ص: ۵۰۸

سپس محقق خراسانی می افزاید که کلام شیخ در اینجا با آن کلام مغایرت دارد به این بیان که شیخ در اینجا تخصیص را مقدم می داند و حال آنکه دلالت خاص بر استمرار حکم به دلالت اطلاقی است نه به دلالت لفظی زیرا ظاهر کلام این است که مضمونش مستمر است و الا شارع می فرمود که این کلام استمرار ندارد از این رو عقل می گوید چون بیان خلاف از طرف شارع صادر نشده است پس استمرار دارد. ولی دلالت عام بر استمرار به دلالت لفظیه است. از این رو عام باید مقدم بر خاص باشد.

یلاحظ علیه: اشکال محقق خراسانی بر شیخ وارد است ولی نسبت به مبنای ما (همانطور که در بحث سابق در ذیل کلام شیخ مطرح کردیم) این اشکال وارد نیست زیرا سابق هم گفتیم که هم در عام و هم در خاص مقتضی موجود است و در مانع شک می باشد.

ثانیا محقق خراسانی می فرماید: این کلام که (التخصیص کثیر و النسخ قلیل) در صورتی مرجح می باشد که در اذهان مستمعین وجود داشته باشد تا در نتیجه به روایت اقوائیت در ظهور اعطا کند ولی اگر در اذهان ایشان نباشد آنها تخصیص را بر نسخ مقدم نمی کنند و متوقف می شوند.

یلاحظ علیه: تقدیم دو ملاک دارد: گاه ملاکش اقوائیت است و گاه ملاکش امر خارجی است. اگر ملاک، اقوائیت باشد اشکال محقق خراسانی وارد است ولی اگر ملاکش امر خارجی باشد در این صورت لازم نیست یکی اقوی و دیگری غیر اقوی باشد. آن عامل خارجی عبارت است از اینکه در شریعت اسلام به ندرت نسخ پیدا می شود و حتی آیه الله خوئی منکر است که در قرآن ناسخ و منسوخی وجود داشته باشد. (ولی ما یکی دو جا نسخ را قبول داریم) از این رو وجود این عامل خارجی موجب می شود که کلام امام باقر مخصص باشد و کلام امام صادق ناسخ نباشد.

ص: ۵۰۹

مواردی که تشخیص اظهر از ظاهر مشکل است ۹۰/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مواردی که تشخیص اظهر از ظاهر مشکل است

بحث در مواردی است که نمی توان اظهر را از ظاهر تشخیص داد.

المورد الرابع: جایی که احد الدلیلین قدر متیقن داشته باشند. دو دلین عامین من وجه باشد.

مثلاـ مولی اول فرموده است: (اکرم العلماء) بعد فرموده است: (لا تکرم الفساق) (باید توجه داشت که اگر مولی می فرمود: لا تکرم الفساق من العلماء دیگر جای بحث نبود زیرا از باب عام و خاص می شد) حال عالمی است که هم عالم است و هم فاسق.

حال بحث در جایی است که احد الدلیلین قدر متیقن داشته باشد. قدر متیقن یک قرینه ی خارجی است نه داخلی یعنی می دانیم مولی که این دو حکم را گفته است او از عالم فاسق بدش می آمد. اگر این امر را از خارج احراز کنیم در این صورت می گوییم: شاید این قرینه ی خارجی قرینه باشد که عالم فاسق را از تحت وجوب اکرام خارج کنیم و داخل در لاـ تکرم نماییم. (البته این قرینه ی خارجی ظهور ساز نیست بلکه فقط سبب می شود که انسان مطمئن شود که لا تکرم الفساق بر اکرم العلماء ترجیح داشته باشد و الا این موجب نمی شود که احد الدلیلین از دیگری اقوی ظهورا باشد.)

المورد الخامس: اگر بخواهیم مجمع العنوانین را از تحت یک دلیل در بیاوریم این کار موجب تخصیص مستهجن می باشد.

مثلا مولی می فرماید: اکرم العلماء بعد می فرماید: لا تکرم الفساق. اتفاقا عالم فاسق بسیار زیاد است ولی عالم عادل انگشت شمار است. حال مورد اجتماع را از تحت اکرم العلماء در بیاوریم و داخل در لا تکرم الفساق کنیم، لازم می آید که فقط به تعداد انگشت شماری مصداق باقی بماند. واضح است که قبیح است مولی به خاطر چند نفر معدود یک عبارت کلی به نام اکرم العلماء را بیان کند. از این رو باید محل اجتماع را داخل در اکرم العلماء بدانیم.

ص: ۵۱۰

مثال شرعی: در مسئله ی عاریه ی ذهب و فضه در رسائل مثال آن وجود دارد.

المورد السادس: اذا دار الامر بین تقیید المطلق و حمل الامر علی الاستحباب

مولی فرموده است: (اذا افطرت اعتق رقبه) و بعد فرموده است: (اذا افطرت فاعتق رقبه مؤمنه) در اینجا آیا امر اول را مقید به رقبه ی مؤمنه کنیم و یا اینکه امر دوم را که قید مؤمنه دارد حمل بر استحباب کنیم و بگوییم همان رقبه کافی است ولی مستحب است که مؤمنه باشد.

در اینجا فقهاء اولی را مقید می کنند ولی امر در دومی را بر استحباب حمل نمی کنند. زیرا در لسان شرع، مطلق از مقید جدا شده است زیرا شریعت تدریجا به دست ما رسیده است. (بله اگر هر دو یک جا بیان شده بود و ما مقید را بعدا پیدا می کردیم می شد مقید را حمل بر استحباب کرد و الا تاخیر بیان از وقت حاجت لازم می آمد.)

ان قلت: چرا در شرع اول مطلق بیان شده است و مقید در کنارش ذکر نشده است و آیا این موجب تاخیر بیان از وقت حاجت نمی شود؟

قلت: گاه مصلحت در تاخیر بیان است و این مصلحت جبران کننده ی مفسده ی تاخیر بیان است. شرع مقدس امکانات لازم را برای بیان یکجای احکام نداشت. حتی امام قدس سره می فرمود که اگر رسول خدا همه ی احکام را یک جا بیان می فرمود این احکام اینگونه زنده باقی نمی ماند. آنچه احکام را زنده نگاه داشته است تدریجی بودن احکام و اجتهاد مجتهدین است.

ص: ۵۱۱

ان قلت: صاحب معالم فرموده است: در لسان ائمه در موارد بسیاری امر بدون قرینه در استحباب به کار رفته است از این رو این موجب می شود که نتوانیم امر را بر وجوب حمل کنیم. از این رو در اینجا هم مقید را بر استحباب حمل می کنیم.

قلت: صاحب کفایه این کلام را رد کرده است و فرموده است هرگز ثابت نیست ائمه اوامر را بدون قرینه در استحباب به کار برده باشند. اگر امر در کلام ایشان در استحباب استعمال شده است یا قرینه ی حالیه در کار بوده است و یا مقامیه.

البته مخفی نماند که حمل مطلق در مقید در جایی است که هر دو وحدت سبب داشته باشند (مانند مثال فوق که هر دو در مورد افطار است) ولی اگر سبب دو دلیل با هم فرق داشته باشد (مانند (اذا افطرت اعتق رقبه) و بعد فرموده است: (اذا ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه) در اینجا مطلق را بر مقید حمل نمی کنند.

المبحث الرابع: اذا کان التعارض فی اکثر من دلیلین

این بحث را هم شیخ در آخر مطرح کرده است.

مثال: سه دلیل داریم که عبارتند از: (اکرم العلماء) و (لا تکرم العالم الفاسق) و (لا تکرم العالم النحوی)

در اینجا دو طریق وجود دارد یکی طریق شیخ انصاری است که در یک دست اکرم العلماء را قرار می دهد در دست دیگر دو دلیل دیگر را نگه می دارند و با دلیل اول مقایسه می کنند زیرا نسبت دو دلیل آخر با دلیل اول عام و خاص مطلق است. (دلیل اول عام است و دو دلیل آخر خاص است.) در نتیجه می گوییم: اکرم العلماء غیر الفساق و غیر النحوی.

ص: ۵۱۲

طریق دیگر طریق راه ملاـ احمد نراقی است که استاد شیخ انصاری می باشد: ایشان قائل است که اول با خاص اول عام را تخصیص می زنیم و بعد حاصل آن را با خاص دوم می سنجیم که در این صورت نسبت از عام و مطلق به عموم و خصوص من وجه تبدیل می شود.

بیان ذلک: ابتدا با (لاـ تکرم العادل الفاسق) و (اکرم العلماء) را قید می زنیم که نتیجه اش می شود (اکرم العالم غیر الفاسق) حال اگر این را با خاص دوم بسنجیم که عبارت است از (لا تکرم العالم النحوی) عامین من وجه پدیدار می شود.

بیان ذلک: عالمی هست که عادل می باشد او تحت (اکرم العالم غیر الفاسق) داخل است. همچنین نحوی فاسق داخل در (لا تکرم العالم النحوی). حال اگر کسی هم نحوی باشد و هم عادل در اینجا دو دلیل با هم معارضه دارند زیرا اولی می گوید اکرامش واجب است زیرا هم عالم است و هم غیر فاسق ولی دومی می گوید اکرامش حرام است زیرا هر چند عالم است ولی نحوی می باشد.

ان شاء الله فردا بین این دو طریق قضاوت می کنیم.

تعارض در اکثر از دو دلیل ۹۰/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض در اکثر از دو دلیل

تا حال سخن در میان تعارض بین دو روایت بود و گفتیم که اگر تعارضشان غیر مستقر باشد اقوی را بر غیر اقوی مقدم می کنیم.

حال بحث در این است که اگر تعارض بین سه روایت باشد چه باید کرد. مثلا یک عام داریم و دو و یا سه خاص داریم.

ص: ۵۱۳

در اینجا چند صورت وجود دارد و امروز یک صورت را می خوانیم که خود اقسامی دارد فنقول:

الصوره الاولی: و آن اینکه عامی داریم و دو دلیل دیگر هم داریم ولی آن دو دلیل نسبت به عام اخص مطلق هستند به عبارت دیگر هر دو خاص با هم نسبت به عام متماثل النسبه می باشند.

حال این دو خاص با هم اگر سنجیده شوند بر سه قسم می باشند:

القسم الاول: هر دو خاص با هم متباین هستند.

در قرآن یک عام وجود دارد به نام (حرم الربا) و دو خاص داریم به نام (لاـ ربا بین الوالد و الولد) و (لاـ ربا بین الزوج و

الزوجه) این دو خاص خود با هم متباین هستند ولی نسبت به عام خاص می باشند. یعنی ربا حرام است مگر در این دو مورد.

شیخ انصاری قائل است که هر دو خاص را یکجا با عام می سنجیم

مرحوم نراقی استاد شیخ انصاری به عبارت دیگر می گوید اول یک خاص را با عام می سنجیم و بعد خاص دوم را. (نتیجه ی هر دو مسلک یکی می باشد.)

القسم الثانی: هر دو خاص با هم عام و خاص مطلق می باشند.

مثلاـ عام عبارت است از (صل خلف کل مسلم) بعد یک خاص داریم به نام (لا تصل خلف شارب الخمر) و خاص دوم می گوید: (لاـ تصل خلف الفاسق) در این مثال بین دو خاص عام و خاص است یعنی نسبت خاص اول به دوم خاص و عام می باشد.

در اینجا مسلک شیخ انصاری یا مسلک مرحوم نراقی فرق دارد.

شیخ انصاری قائل است که هر دو خاص را با هم و یکجا به عام می سنجد. در نتیجه یک تخصیص بیشتر باقی نمی ماند به این معنا که شارب الخمر در فاسق ادغام می شود و فقط یک خاص باقی می ماند در نتیجه وقتی با عام سنجیده می شود عبارت می شود از (صل خلف کل مسلم الا الفاسق)

مرحوم نراقی می فرماید: ابتدا ابتدا یکی از خاص ها را با عام می سنجیم در نتیجه می شود (صل خلف کل مسلم الا شارب الخمر) و بعد این عبارت را با (لا تصل خلف الفاسق) در اینجا نسبت عام تخصیص خورده و خاص دوم عموم و خصوص من وجه می شود نه عام و خاص مطلق (در نتیجه نسبت به هم می خورد)

توضیح ذلک:

شیخ انصاری داخل تحت امر است زیرا هم مسلمانی است که شارب الخمر نمی باشد.

فردی که شارب الخمر است او هم داخل در نهی است.

حال مسلمانی که غیبت می کند، او هم مسلمانی است که شارب خمر نیست و هم فاسق است. (و معنای عموم و خصوص من وجه همین است.)

حال باید دید که مجمع العنوانین را باید چگونه حل کنیم. در اینجا همان بحث قبل مطرح می شود که تعارض بین دو دلیل خواهد بود.

نقول: حق با شیخ انصاری است زیرا به چه دلیلی باید عام را با خاص اول بسنجیم و بعد با خاص دوم که مشکل ایجاد شود. هر دو خاص نسبت به عام اخص مطلق است و چه بهتر که هر دو را با هم با عام بسنجیم.

ص: ۵۱۵

القسم الثانی:هر دو خاص، عامین من وجه هستند.

مثال: عام عبارت است از (اکر العلماء) و دو خاص داریم: (لا تکرم العالم الفاسق) و (لا تکرم العالم الشاعر)

در این مثال نسبت بین عالم فاسق و عالم شاعر عام و خاص است. یعنی عالمی که هم فاسق است و هم شاعر محل کلام می باشد.

شیخ انصاری در اینجا مانند سابق عمل می کند و می گوید هر دو خاص را باید یکجا با عام سنجید یعنی اکرم العلماء غیر الفاسق و غیر الشاعر چون هر دو خاص متماثل النسبه هستند و هر دو نسبت به عام خاص می باشند.

محقق نراقی در این مورد مانند قبل عمل می کند و مانند سابق نسبت را عوض می کند. یعنی ابتدا اکرم العلماء را با خاص اول می سنجد که در نتیجه می شود (اکرم العالم غیر الفاسق) و بعد این را با خاص دوم می سنجد که عبارت است از (لا تکرم العالم الشاعر). در نتیجه عموم و خصوص من وجه می شود به این معنا که گاه فقط امر است و آن جایی است که عالمی مانند شیخ انصاری وجود دارد که هم عالمی است که غیر فاسق است و فرض می کنیم که شاعر هم نیست. جایی هم هست که فقط داخل نهی است و آن جایی است که عالم فاسقی هست که شاعر هم می باشد در اینجا یقینا نباید او را اکرام کرد.

مشکل در عالمی است که هم فاسق نیست و هم شاعر است.

بقی هنا کلیمه: موردی است که اگر بخواهیم هر دو خاص را با هم به کمر عام بزنیم مشکل ایجاد می شود:

ص: ۵۱۶

مثلا مولی گفته است (یستحب اکرام العلماء) بعد (در دومی و سومی کلمه ی عالم را به کار نمی برد و می گوید: (یجب اکرم العادل) و (یحرم اکرام الفاسق) در اینجا، این دو خاص متباینین هستند و اگر بخواهیم هر دو را با عالم بسنجیم دیگر برای عام موضوع باقی نمی ماند یعنی اکرام عادل واجب است و اکرم فاسق حرام و افراد هم یا عادل هستند و یا فاسق در اینجا دیگر موردی باقی نمی ماند که نه عادل باشد و نه فاسق تا بر اساس عام اکرام او مستحب باشد.

در اینجا نباید هر دو خاص را با عام سنجید.

تم الکلام فی الصوره الاولی ان شاء الله در جلسهٔ بعد صورت دوم را بررسی خواهیم کرد.

تعارض غیر مستقر و مستقر ۹۰/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعارض غیر مستقر و مستقر

سخن در تعارض غیر مستقر است. که تعارضی است که پابرجا نیست و می توان متعارضین را به نوعی با هم جمع کرد.

گاه تعارض غیر مستقر بین دو دلیل است که آن را در جلسه ی قبل مطرح کردیم که سه قسم داشت.

گاه این تعارض بین ادله ی ثلاثه و بیشتر است. در این حال گاه نسبت دلیل دوم به اولی عموم و خصوص مطلق است مثلا در دلیل اول می خوانیم: (اکرم العلماء) و در دلیل دوم و سوم می خوانیم: (لا تکرم الفساق) و (لا تکرم النحاه) این بحث را هم مطرح کردیم.

اما امروز این بحث را مطرح می کنیم که نسبت سه دلیل با هم متماثل نیست مثلا دلیل اول اخص مطلق است و دلیل دوم خاص و دلیل سوم اعم من وجه است. مثلا در دلیل اول که عام است می خوانیم: (اکرم العلماء) بعد دلیل دوم خاص مطلق است و می گوید: (لا تکرم فساقهم) و دلیل سوم هم که عام من وجه است می گوید: (یستحب اکرام العدول) در اینجا گاهی فردی عالم که عادل نیست مانند شریح قاضی و گاه عالم نیست ولی عادل است مانند یک فرد عادی و گاه هم عالم است و هم عادل در اینجا دلیل اول می گوید: اکرامش واجب است و دلیل سوم می گوید: اکرامش مستحب است.

ص: ۵۱۷

شیخ انصاری در اینجا قائل به مسیری است که مرحوم نراقی طی کرده است به این معنا که در ابتدا آنی که در آن بحث نیست را مقدم می کنم یعنی دلیل دوم را که خاص مطلق است با عام می سنجد و به راحتی عام را تخصیص می زند. بعد نتیجه ی آن را که عبارت است از (اکرم العلماء غیر الفاسق) که همان (اکرم العلماء العدول) است در دست می گیریم. بعد این را با سومی می سنجیم. در حال مشاهده می کنیم که انقلاب نسبت پیش می آید. به این معنا که قبل از این کار دلیل اول که عام بود با دلیل سوم عامین من وجه بودند ولی وقتی دلیل دوم را با عام ادغام کردیم حاصل آن با دلیل سوم عامین و خاص مطلق

می شود زیرا از یک سو (اکرم العلماء العدول) وجود دارد و از سوی دیگر در دلیل سوم (یستحب اکرام العدول) می باشد. در اینجا دلیل سوم عام می شود و آن عام که مخصص بود خاص می شود. یعنی اکرام همه ی عدول مستحب است بجز عالم عادل که اکرام او واجب است نه صرف مستحب.

صورت آخر: سه دلیل داریم و هر سه عامین من وجه می باشند.

مثال: (اکرم العلماء)، (لا تکرم الفساق) و (یستحب اکرام الشعراء) در اینجا یکی عالم است ولی ممکن است فاسق و یا شاعر هم باشد و یا نباشد. همچنین فاسق ممکن است عالم و یا شاعر باشد یا نه و شعراء هم ممکن است عالم یا فاسق باشد یا نباشد.

ص: ۵۱۸

در این صورت هیچ راه جمعی وجود ندارد و نمی توانیم هیچ کدام را بر دیگری مقدم کنیم از این رو این مبحث را به بحث تعارض مستقر منتقل می کنیم فنقول:

الفصل الثانی: فی التعارض غیر المستقر

(یکی از مباحث در این فصل عامین من وجه هستند.)

در این تعارض دو قول است:

یکی این است که اخبار را از باب طریقیت حجت بدانیم. مثلا بگوییم قول زراره حجت است چون کشف از واقع می کند و بس (غیر از کاشفیت نقشی ندارد). اکثر علماء این قول را قبول کرده اند. قول دیگر این است که اماره از باب سببیت حجت است. یعنی قیام اماره مصلحتی را در سلوک، احداث می کند. چه واقع را کشف کند یا نه.

البته در سببیت به تنهایی سه قول وجود دارد که شیخ آنها را در اول قول به حجیت ظن مطرح کرده است به جای سببیت به تصویب تعبیر می کند:

السببیه الاشعریه السببیه المعتزلیه السببیه الامامیه

ما دو مورد اول را در اینجا مطرح نمی کنیم زیرا آنها را در اول مبحث ظن مطرح کردیم و فقط می گوییم تصویب امامی همان قول به احداث مصلحت در سلوک و عمل به اماره است. مثلا از امام معصوم این سؤال را مطرح کردند و امام فرمود: عمل به قول عادل موجب می شود که عدالت در جامعه ترویج پیدا کند.

المبحث الاول: ما هو مقتضی القاعده الاولیه علی القول بالطریقیه

توضیح ذلک: گاه بحث می کنیم که مقتضای ادله ی حجیت خبر واحد (یا اماره) چیست؟ این همان مقتضای قاعده ی اولیه است. و گاه به سراغ اخبار علاجیه می رویم که همان مقتضای قاعده ی ثانویه می باشد.

ص: ۵۱۹

شیخ می فرماید: ادله ی حجیت خبر واحد بر دو قسم است:

گاه لسان ندارد مانند سیره و اجماع. مثلا اجماع و سیره می گوید قول عادل حجت است ولی اطلاق ندارد. حال که لسان ندارد (یعنی لفظی در آن وجود ندارد و مانند متن روایت نیست) در نتیجه اطلاق ندارد به آن ادله ی لبیه می گویند و در دلیل لبی باید به قدر متیقن اکتفا کنیم که می گوید در جایی این سخن صحیح است که خبرین متعارضین نباشند. از این رو اگر خبرین با هم متعارض شدند چون سیره و اجماع آن را شامل نمی شود از این رو مقتضای آن تساقط خبرین متعارضین است زیرا این دو خبر اصلا داخل در سیره و اجماع نیست. گاه لسان و لفظ دارد مانند آیه ی نبأ که می فرماید: (صدق العادل) و با لفظ به این حکم دلالت می کند و هکذا آیه ی نفر و آیه ی سؤال و آیه ی کتمان که نتیجه ی همه ی آنها عبارت (صدق العادل) می باشد. این عبارت هم صورت غیر متعارضین را شامل می شود و هم صورت متعارضین نیست یعنی (صدق العادل مطلق سواء کان له معارضا او لم یکن له معارض.)

در صورت اخیر باز مشکل باقی است زیرا در متعارضین اگر هر دو را اخذ کنیم امکان ندارد زیرا با هم متعارض و متناقض هستند و اگر یکی را معینا اخذ کنیم ترجیح بلا مرجح می شود و اگر یکی را غیر معینا اخذ کنیم دلیل بر انجام این کار نداریم در نتیجه باید هر دو را کنار بگذاریم.

خلاصه اینکه دلیل حجیت خبر واحد اگر سیره و اجماع باشد این دو چون لفظ و لسان ندارند اصلا به صورت تعارض کاری ندارند و اگر هم بگوییم که دلیل این دو آیه و روایت است و که لسان دارد و در نتیجه اطلاق دارد در آن هم نمی توان به اطلاق عمل کرد. (زیرا یا به تناقض می رسیم و یا به ترجیح بلا مرجح و یا به عدم دلیل)

بنابراین بنابر قول به طریقیت نتیجه این می شود که خبرین را باید ساقط کنیم.

آیه الله خوئی در اینجا قائل به این است که اخذ به یکی غیر معینا اشکال ندارد زیرا دلیل بر این کار وجود دارد.

توضیح ذلک: در باب تزاحم گفتیم که انجام هر یک از دو دلیل مقید به ترک دیگر است مثلا انقذ هذا الغریق عند ترک الآخر و همچنین در مورد غریق دیگر. در ما نحن فیه هم عبارت صدق العادل می گوید: هم قول زراره را عمل کن و هم قول محمد بن مسلم را و ما در صورت تعارض آن دو قول نمی توانیم هر دو را بگیریم ولی هر کدام را که اخذ کنیم در آن عند ترک هذا وجود دارد. در این حالت می گوییم: (الضروریات تتقدر بقدرها) و ما که نمی توانیم هر دو را اخذ کنیم و دچار این محذور شده ایم باید به آن مقدار که محذور برطرف شود بسنده کنیم و آن این است که لا اقل یکی را اخذ کنیم. سپس می فرماید: ما از اطلاق دو دلیل (صدق هذا و صدق ذلک) تخییر در اخذ باحدهما را کشف می کنیم زیرا همان طور که گفتیم (الضروریات تتقدر بقدرها) در نتیجه هر کدام از دو دلیل مقید می شود به ترک دیگری یعنی خذ هذا عند ترک الاخر. از این رو مقتضای اولیه عند القول بالطریقیه، تخییر است که از اطلاق دو دلیل کشف می شود.

ص: ۵۲۱

یلاحظ علیه: این کلام مربوط به متزاحمین است نه متعارضین. زیرا در باب متزاحمین مطمئن هستیم که هر دو عمل مصلحت دارد در نتیجه عقل می گوید: (الضروریات تتقدر بقدرها) ولی در متعارضین هر دو مصلحت ندارند به این معنا که یکی یقینا دروغ است و دیگری هم محتمل الصدق می باشد. در اینجا عقل دیگر از اطلاق، تخییر را کشف نمی کند.

ان قلت: این دو دلیل لا اقل حکم ظاهری دارند یعنی هم قول زراره و هم قول محمد بن مسلم دارای حکم ظاهری است. در نتیجه عقل می گوید: حال که نمی توانی به هر دو عمل کنیم لا اقل به یکی عمل کن.

قلت: معنای حکم ظاهری این است که شارع مقدس عذری برای ما درست کرده است. یعنی یکی دروغ است و دیگری عذر می باشد. واضح است که حکم ظاهری در عرض حکم واقعی نیست. حکم واقعی مصلحت دارد ولی حکم ظاهری صرفا عذر است یعنی اگر مطابق واقع باشد خداوند ثواب می دهد و اگر مخالف حکم واقعی باشد عبد نزد خداوند معذور خواهد بود. این بدین معنا نیست که اگر حکم، ظاهری شد مصلحت هم دارد و حال که نمی توانیم به یک حکم ظاهری عمل کنیم در نتیجه می توانیم به دیگری عمل نماییم.

حجیت و عدم حجیت متعارضین در دلالت التزامی ۹۰/۰۱/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیت و عدم حجیت متعارضین در دلالت التزامی

گفتیم در حجیت خبر واحد و در حجیت تمامی امارات دو قول وجود دارد:

یک قول این است که امارات فقط طریق به واقع هستند و قول دیگر این است که قائل است اماره علاوه بر اینکه ممکن است ما را به واقع برساند خودش مصلحتی را نیز احداث می کند.

ص: ۵۲۲

بحث ما فعلا در طریقیت است و هنوز وارد سببیت نشده ایم. در طریقیت گفتیم قاعده ی اولیه این است که متعارضین تساقط کنند. شیخ انصاری مثال می زند که اگر انسان در نقطه ای از زید بپرسد که راه بغداد کجاست و دو نفر باشند و یکی بگوید سمت راست است و دیگری بگوید سمت چپ است. ما در اینجا به هیچ یک عمل نمی کنیم. به عبارت دیگر همانطور که قبلا گفتیم عمل به هر دو ممکن نیست زیرا متعارضین هستند، عمل به یکی معینا هم دلیل ندارد و هم ترجیح بلا مرجح است و عمل به یکی غیر معین هم دلیل ندارد و دلیل که محقق خوئی بیان کرده بود به نظر ما کافی نبود.

امروز مبحث جدیدی را بنا بر طریقیت شروع می کنیم و آن اینکه آیا دو روایت متعارض که تساقط می کنند آیا فقط در مدلول مطابقی تساقط می کنند یا اینکه علاوه بر آن در مدلول التزامی هم تساقط می کنند.

مثلا دو روایت داریم یکی می گوید واجب است و دیگری می گوید حرام است. در نتیجه هر دو می گوید استحباب یقینا

نیست. آیا هنگام تعارض این عدم استحباب هم تساقط می کند یا نه؟

در این مسئله اختلاف است. مرحوم محقق خراسانی و محقق نائینی و مرحوم حائری قائل هستند که هنگام تساقط فقط مدلول مطابقی از بین می رود ولی مدلول التزامی به قوت خودش باقی است.

عده ی دیگری قائل هستند که مدلول التزامی هم از بین می رود.

قائلین به قول اول برای اثبات مدعای خود دلیل هایی ارائه کرده اند:

قبل از بیان دلیل اول این نکته را یادآور می شویم که این بحث که خبرین متعارضین نسبت به مدلول التزامی حجت هستند یا نه در جایی است که در میان این دو خبر علم به معلوم الصدور بودن احدهما وجود نداشته باشد و الا اگر این علم وجود داشته باشد و بدانیم که احدهما لا بعینه یقینا از معصوم صادر شده است در اینجا یقینا مدلول التزامی آن دو حجت می باشد زیرا می دانیم بالاخره یکی از معصوم صادر شده و هر کدام که باشد یعنی استحبابی در کار نیست.

الدلیل الاول: صاحب کفایه می فرماید: در میان خبرین متعارضین یکی لا ـ بعینه معلوم الکذب است (زیرا کلام متناقض و متعارض از معصوم صادر نمی شود) و دیگری لا بعینه محتمل الصدق و الکذب می باشد. آنی که معلوم الکذب است حجت نمی باشد ولی آنی که محتمل الصدق و الکذب می باشد حجت است. ولی چون آن را نمی شناسیم در نتیجه ی نمی توانیم به مدلول مطابقی هیچ کدام عمل کنیم ولی مدلول التزامی آن حجت می باشد. مثلا نماز جمعه یا حرام است و یا واجب ولی به هر حال قطعا مستحب نیست.

یلاحظ علیه: اینکه ایشان می فرماید: احدهما محتمل الصدق و الکذب است و به شکل لا بعینه حجت است ولی چون آن را نمی شناسیم در نتیجه مدلول مطابقی آن حجت نیست ولی مدلول التزامی آن حجت است چون شناختن آن لازمن نیست. در جواب می گوییم: مراد از احدهما چیست؟ آیا آنی که در ذهن است یا آنی که در خارج است یا آنی که علمش نزد خداوند می باشد؟

اگر مراد احدهمایی است که در ذهن است می گوییم این حجت نمی باشد زیرا حجت باید در خارج باشد و الا چیزی که در ذهن کسی است نمی تواند حجت باشد.

اگر مراد احدهمایی است که در خارج است و لا ـ بعینه می باشد می گوییم: خارج ظرف تعین است و ظرف و فضایی برای تردد نیست (قانون کلی این است که در خارج تردد معنا ندارد و تردد فقط مربوط به مقام تصور می باشد.)

اگر هم بگویید احدهمای لا بعینه نزد خداوند حجت است این کلام صحیح است ولی دیگر معنا ندارد که محتمل الصدوق و الکذب باشد. آنی که علمش نزد خداوند است یا صادق است قطعا و یا کاذب است قطعا.

از این رو دلیل محقق خراسانی تام نیست.

الدلیل الثانی: للمحقق النائینی: الدلاله الالتزامیه تابعه للدلاله المطابقیه فی الوجود لا فی الحجیه

توضیح ذلک: محقق نائینی می فرماید که دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است (مثلا تا حاتم نباشد جودی هم وجود ندارد.) ولی از نظر حجیت تابع او نیست و این امکان است که خبری در مدلول مطابقی حجت نباشد (چون متعارض با خبر دیگری است) ولی مدلول التزامی آن (مانند نفی استحباب) حجت باشد.

یلاحظ علیه: ایشان بین دلالت التزامی در مقام تصور و بین دلالت التزامی در مقام تصدیق خلط کرده است. به تعبیر بهتر، ایشان بین دلالت تصوریه ی التزام و دلالت تصدیقیه ی التزام خلط کرده است.

توضیح ذلک: دلالت مطابقیه ی تضمنیه و التزامیه هر کدام گاه تصوریه است و گاه تصدیقیه. در هر صورت در دلالت تصدیقیه اراده کردن وجود دارد ولی در دلالت تصوریه نه. مثلا اگر از یک بلبل کلمه ی حاتم را بشنویم سریعا به جود منتقل می شویم و این همان دلالت تصوریه در دلالت التزامیه است هر چند بلبل لفظ حاتم را بدون اراده تلفظ کرده است. اما دلالت تصدیقیه چنین نیست و در آن اراده کردن وجود دارد. در این دلالت اگر لفظ در مدلول مطابقی حجت نباشد قطعا در مدلول التزامی هم حجت نخواهد بود زیرا مراد از حجیت این است که بتوانیم آن را به متکلم نسبت بدهیم و متکلم آن را اراده کرده باشد بنابراین اگر من نتوانم از نظر مطابقی مضمون یک خبر را به امام علیه السلام حجت بدهم (چون متعارض است و حجت نیست و معلوم نیست امام کدام خبر متعارض را اراده کرده است) در این صورت در واقع مدلول التزامی را هم نمی توانم به امام علیه السلام نسبت بدهم. بنابراین اگر نمی توانم بگویم که امام صادق علیه السلام وجوب را اراده کرده است یا حرمت را در این صورت نمی توانم دلالت التزامیه که نفی استحباب است را هم به امام علیه السلام نسبت بدهم.

ص: ۵۲۵

بنابراین ما معتقد هستیم که خبرین متعارضین علی القول بالطریقیه هم از نظر مطابقیه و هم تضمنیه و هم التزامیه تساقط می کنند.

تم الکلام فی المبحث الثانی.

المبحث الثالث: علی القول به اینکه امارات از باب سببیت حجت هستند نه طریقیت.

مراد از سببیت این است که عمل به اماره مصلحت دارد. حال این مصلحت یا در مؤدای اماره است (کما اینکه اشاعره و معتزله به آن قائل هستند.) و یا در عمل (که قول شیعه است) می باشد.

قبل از شروع بحث می گوییم که در معنای سببیت چهار معنا و تفسیر وجود دارد.

القول الاول للاشاعره: اشاعره قائل هستند در جایی که قرآن و سنت وجود دارد در آن بحثی نیست ولی فروعات بسیاری هست که حکم آن در قرآن و سنت وجود ندارد. در این موارد مجتهد سعی و تلاش خود را به کار می گیرد و از طریق تعدادی از قواعد مانند قیاس، استحسان، سد الذرایع و فتح الذرایع به حکم ظن پیدا می کند و وقتی ظن پیدا کرد آن حکم در لوح محفوظ ثبت می شود و از این پس، مجتهد به حکم خدا قطع پیدا می کند زیرا می داند که آنچه به او رسیده است در لوح محفوظ ثبت شده است. (بنابراین اینکه اشاعره می گویند: رای خداوند تابع رأی مجتهد است این در مواردی است که حکمی در کتاب و سنت وجود نداشته باشد.)

یلاحظ علیه: این قول مستلزم دور است. زیرا شما می گویید مجتهد دنبال حکم خداوند می گردد از این رو باید ابتدا حکمی باشد تا من دنبال آن بگردم ولی بعد می گویید که حکمی از ناحیه ی خداوند وجود ندارد و بعد که مجتهد به ظن رسیده است حکم در لوح محفوظ و نزد خداوند ثبت می شود.

ص: ۵۲۶

القول الثانی للمعتزله: معتزله قائل هستند که حکمی نزد خداوند وجود دارد که بین عالم و جاهل مشترک است. چه در کتاب و سنت ذکر شده باشد یا نه. اما این حکم انشائی است و تا زمانی باقی است که مجتهد به خلاف آن نرسد ولی اگر مجتهد در مواردی بر خلاف آن دست یابد در این صورت در حکم خداوند تغییر و انقلاب ایجاد می شود و حکم خداوند در لوح محفوظ مطابق رای مجتهد تغییر می کند.

به هر حال معتزله با این قول از مشکل دور فرار کرده اند زیرا قائل هستند که قبل از اجتهاد مجتهد حکمی وجود دارد.

یلاحظ علیه: این قول خلاف قرآن است زیرا در قرآن در دو جا در سوره ی یوسف می فرماید که حکم مخصوص خداوند است. در آیه ی ۴۰ می فرماید: (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ) و در آیه ی ۶۷ می فرماید: (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْت) بنابراین حکم را فقط خداوند صادر می کند نه مجتهد.

حتی شیخ صدوق می فرماید: اگر بعضی از ما به پیامبر اکرم (ص) و امام معصوم شارع می می گوییم این کلامی است غلط زیرا شارع، فقط خداوند است و معصومین فقط مبین حکم خداوند هستند نه تشریع کننده ی حکم.

القول الثالث التصویب الامامی: شیخ این قول را در اول رسائل در مبحث ظن بیان می کند و آن حول (المصلحه السلوکیه) دور می زند.

این قول می گوید که حکم الله بین عالم و جاهل مشترک است و بر اساس رأی مجتهد تغییر نمی کند. اما وقتی اماره بر خلاف واقع اقامه شد در این صورت حکم به عمل به اماره موجب فوات مصلحت و یا وقوع در مفسده می شود و شارع باید این را جبران کند و جبران آن بدین گونه است که در عمل به اماره و سلوک بر اساس مفاد اماره خود مصلحتی دارد که اگر مخالف واقع باشد آن مصلحت را جبران می کند.

به قول حضرت امام قدس سره، همین که به قول عادل در جامعه عمل می شود خود مصلحتی ایجاد می شود و آن اینکه به قول عادل عمل می شود.

نقول: مراد از مصلحت سلوکیه این است که اسلام به شکل نرم و راحت معرفی می شود زیرا اگر لازم بود هر کس سراغ علم قطعی برود در این صورت تحصیل علم سخت بود.

القول الرابع التصویب الامامی: شیخ این قول را مبحث تعادل و ترجیح مطرح کرده است و آن اینکه اماره علاوه بر اینکه مصلحت سلوکیه دارد، جعل مؤدی هم می کند. یعنی شارع مضمون اماره را قبول می کند ولی به شکل حکم ظاهری و نه واقعی. به عبارت دیگر شیخ قائل است که اگر اماره خلاف واقع باشد، شارع حکم مماثلی مطابق مؤدای اماره جعل می کند که همان حکم ظاهر است.

از این قول این اندیشه پیدا شده است که خداوند دو حکم دارد یکی حکم واقعی که در لوح محفوظ است و دیگر حکم ظاهری که مطابق مؤدای اماره می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد قول مختار را در میان این چهار قول بیان می کنیم.

مقتضای قاعده ی اولیه در متعارضین علی القول بالسببیه ۹۰/۰۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقتضای قاعده ی اولیه در متعارضین علی القول بالسببیه

گفتیم گاه حجیت خبر واحد از باب طریقیت است و گاه از باب سببیت می باشد. اگر از باب طریقیت باشد قاعده ی اولیه در باب طریقیت تساقط می باشد زیرا از نظر عقلاء هیچ یک از دو خبر نمی تواند طریق باشد.

ص: ۵۲۸

اما اگر قائل به سببیت شویم باید حکم را بررسی کنیم. سببیت از نظر اشعری و معتزلی برای ما مطرح نیست. اما سببیت امامی که همان تصویب امامی است محل بحث می باشد. در جلسه ی قبل گفتیم که شیخ انصاری این تصویب را به دو گونه تفسیر کرده بود:

یکی اینکه قیام اماره مصلحتی را در مؤدایش احداث می کند ولی طبق مؤدی حکمی جعل نمی شود.

دوم اینکه قیام اماره نه تنها در مؤدی مصلحتی ایجاد می کند ولی شرعا هم حکمی ظاهری مطابق مؤدای اماره جعل می شود که به آن جعل مماثل می گویند.

اکنون در مقام این هستیم که قاعده ی اولیه را مطابق تفسیر دوم شیخ پیگیری کنیم.

شیخ در این مقام می فرماید: اگر قائل به سببیت شویم مقتضای قاعده ی اولیه عند التعارض تخییر است. زیرا هر یک از دو خبر متعارض، متضمن حکم شرعی هستند و نمی توانیم به هر دو عمل کنیم ولی می توانیم به یکی عمل کنیم و دیگری را ترک نماییم. (این مورد شبیه نجات غریقین است که فقط می توانیم یکی را نجات دهیم و دیگری را ترک کنیم.)

یلاحظ علیه: اگر فرمایش شیخ صحیح باشد (که نیست) نباید به تخییر روی آوریم بلکه باید اقوی ملاکا را اخذ کنیم و اگر هیچ یک از دیگری اقوی نباشد در آنجا مخیر هستیم همان گونه که اگر در میان غریقین یکی مسلمان باشد و یکی ذمی در اینجا باید مسلمان را نجات دهیم هر چند ذمی هم از نظر جان محترم است.

اما المحقق خراسانی در این مورد پنج صورت را در ضمن عباراتی مغلق بیان کرده است. ایشان در بیان صور می فرماید:

الصوره الاولی: قائل شویم سببیت در جایی باشد که علم به کذب احدهما معلوم نباشد.

در این صورت خبرین متعارضین هیچ وقت تحت متزاحمین داخل نمی شود و همواره متعارضین می باشد زیرا نمی شود معصوم هم بگوید یجب و هم بگوید یحرم. مصلحت سلوکیه در جایی است که علم به کذب احدهما نداشته باشیم.

الصوره الثانیه: قائل شویم مصلحت سلوکیه هم در جای که به کذب احدهما علم داشته باشیم و هم در جایی که علم نداشته باشیم جاری است.

در این صورت می توان گفت خبرین متعارضین از تحت تعارض خارج می شوند و داخل در تحت تزاحم می شوند. چه از قبیل متضادین باشند (یکی بگوید یجب و دیگری بگوید یحرم) چه از قبیل متناقضین باشند (یکی می گوید واجب است و دیگری می گوید واجب نیست.)

الصوره الثالثه: یکی از خبرین متعارضین بگوید: واجب است و دیگری بگوید: مباح است.

در این صورت می گوییم: اباحه به دو معنا می آید یکی اباحه ای است که به معنای لا اقتضا است یعنی نه اقتضای وجوب در آن است نه وجوب و نه کراهت و نه استحباب و حتی اقتضای اباحه هم در آن نیست. اگر اباحه به این معنا باشد دیگر خبرین متزاحمین نیستند زیرا هرگز دلیل بی اقتضا نمی تواند با دلیل ذو اقتضا تعارض کند.

الصوره الرابعه: همان صورت فوق به این تفاوت که اباحه به معنای ذو اقتضا است و مساوات را می رساند. این صورت داخل در تحت متزاحمین است.

الصوره الخامسه: (تا اینجا مصلحت در مؤدی بود) ولی در این صورت می گوییم قیام اماره در اعتقاد قلبی مصلحتی ایجاد می کند یعنی همین که معتقد بشویم خبر مزبور حرام است یا واجب این خود ایجاد مصلحت می کند. در این صورت تمامی شقوق در متزاحمین داخل می شود و حتی اباحه ای که لا ـ اقتضا بود آن هم در متزاحمین داخل می شود زیرا دو عقیده ی مختلف قابل جمع نیست.

یلاحظ علی الجمیع:

اولاً: به شیخ انصاری می گوییم که ایشان در اول رسائل مصلحت سلوکیه را جایی تصویر کرده بود که احتمال بدهیم خبر واحدی که معارض ندارد مخالف واقع باشد که در این صورت را مفوت مصلحت است و لا موجب وقوع در مفسده می باشد.

تصویر مصلحت سلوکیه برای اشکالی عقلی بود که ابن قبه مطرح کرده بود و آن اینکه چون خبر واحد اگر دروغ باشد یا مفوت مصلحت است و یا موجب وقوع در مصلحت می باشد. شیخ در مقام جواب بر آمد و مصلحت سلوکیه را مطرح کرد. (به این نکته نیز باید توجه داشت که در مسائل عقلی وقوع احتمال کافی است و کلام ابن قبه به صرف احتمال اینکه در عمل به اماره مصلحت باشد رد می شود.)

به هر حال این مصلحت در مورد خبری است که معارض نداشته باشد. حال چرا شیخ آن را در باب خبرین متعارضین مطرح کرده است؟

ثانیا: همان طور که سابقا گفتیم فرق بین تعارض و تزاحم در این است که در تعارض، تکاذب در مقام جعل است و در مقام جعل نمی شود شارع هر دو خبر را جعل کرده باشد ولی در تزاحم، تنافی در مقام امتثال است (من نمی توانم هر دو غریق را نجات دهم)

ص: ۵۳۱

با این بیان خبرین متعارضین مطلقا از باب متعارض است نه از باب متزاحمین زیرا در همه ی این موارد تکاذب دو خبر در مقام جعل است نه در مقام امتثال و هر یک از دو خبر به دلالت التزامی دیگری را تکذیب می کند. (به دلالت مطابقی تکاذب وجود ندارد زیرا هر یک از دو دلیل از دیگری ساکت است. تکاذب به دلالت التزامی است به این معنا که آنی که می گوید یجب، به دلالت التزامی می گوید یعنی حرام نیست در نتیجه با دیگری که می گوید یحرم متعارض است.)

با این بیان علی القول بالسببیه بنابر قاعده ی اولیه باید قائل به تساقط شد. (سابقا هم گفتیم حتی بنابر قول به طریقیت هم نتیجه قاعده ی اولیه تساقط است.)

ان شاء الله فردا وارد مقصد چهارم می شویم که مقتضای قاعده ی ثانویه را بررسی می کنیم.

ان قلت: وقتی روایات در مورد خبرین متعارضین وارد شده است چرا مقتضای قاعده ی اولیه که حکم عقل است را بررسی کرده ایم.

قلت: در بعضی موارد ممکن است اخبار علاجیه دلالتش کافی نباشد در این موارد باید به قاعده ی اولیه عمل کرد.

مقتضای قاعده ی ثانویه در خبرین متعارضین ۹۰/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقتضای قاعده ی ثانویه در خبرین متعارضین

در جلسه ی قبل مقتضای قاعده ی اولیه در متعارضین را خواندیم و گفتیم علی القول بالطریقیه و السببیه این است که هر دو تساقط می کنند هر چند مشهور در میان اصولیین این است که علی القول بالسببیه باید قائل به تخییر شد.

ص: ۵۳۲

اکنون به قاعده ی ثانویه می پردازیم. (البته همان طور که تذکر دادیم با وجود قاعده ی ثانویه به سراغ قاعده ی اولیه نمی رویم ولی اگر در جایی قاعده ی ثانویه اجمال داشته باشد و یا از بیان موردی ساکت باشد به سراغ قاعده ی اولیه می رویم.)

فنقول: روایاتی که در مورد خبرین متعارضین وارد شده است بر چند طائفه تقسیم می شوند:

الطائفه الاولی: ما یدل علی ان الاصل هو التخییر

این روایت مطلق است و دیگر نمی گوید که روایتی مرجح داشته باشد یا نه در هر حال به تخییر حکم می کند.

شیخ انصاری در فرائد می فرماید: روایات تخییر متواتر است. مرحوم امام قدس سره قائل است این روایات متواتر نیست ولی متضافر می باشد. (فرق این دو در این است که تواتر مفید علم است ولی متضافر شاید مفید علم نباشد) آیه الله خوئی می

فرماید: جایی که مرجحی در کار نباشد، دلیلی نداریم که قائل به تخییر شویم.

اما روایاتی که دلالت بر تخییر می کند:

ما هشت روایت برای این طائفه پیدا کرده ایم که بعضی از آنها مرسل هستند و یا مربوط به دو خبر متعارض که در باب مستحبات وارد شده است می باشند. یکی دو روایت هم مربوط به مواردی است که مربوط به مستحبات نباشد و صحیحه باشد.

این روایات در وسائل ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی آمده است.

ح ۴۰: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ تَجِيئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِيثِنَا (یعنی احادیث صحیح ما) فَإِنْ كَانَ يُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُشْبِهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ.

ص: ۵۳۳

در این روایت دو مشکل وجود دارد یکی این است که مرسل می باشد زیرا صاحب وسائل این روایت را از کتاب احتجاج طبرسی (صاحب مجمع البیان) نقل می کند و سند ندارد و کتاب احتجاج بجز روایاتی که از امام حسن عسکری علیه السلام نقل می کند بقیه اکثرا مرسل است.

مشکل دیگر این است که بحث ما در روایاتی که مطلقا دلالت بر تخییر می کند ولی این روایت عند فقد المرجح دلالت بر تخییر می کند.

این روایت فقد برای رد نظر محقق خوئی دلالت می کند که قائل بودند روایاتی که دلالت بر تخییر عند فقد المرجح باشد نداریم. (بله این مشکل باقی است که این روایت مرسله است.)

ح ۴۱: عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِکَ الْحَدِيثَ وَ كُلُّهُمْ ثِقَهٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَيْکَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ ع فَتَرُدَّ إِلَيْهِ این روایت مرسله است زیرا این روایت هم از احتجاج نقل شده است و سند ندارد. االلهم الا ان یقال که اتقان روایت دلالت بر این دارد که این روایت از معصوم نقل شده است.

این روایت مطلقا دلالت بر تخییر می کند.

ان قلت: این روایت ارتباطی به خبرین متعارضین ندارد بلکه حجیت خبر واحد را بیان می کند.

قلنا: عبارت (فموسع علیک) که در روایت قبلی تکرار شده بود دلالت بر تعارض می کند.

همچنین عبارت (کلهم ثقه) دلالت بر این دارد که دو خبر است که راویان هر دو ثقه می باشند. در خبر واحد کلهم ثقه معنا ندارد.

ص: ۵۳۴

همچنین عبارت (حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ ع) دلالت بر خبرین متعارضین دارد زیرا اگر این روایت مربوط به حجیت خبر واحد باشد واضح است که خبر واحد تا روز قیامت حجت است.

ح ۴۴: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع (امام هادی علیه السلام) اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رِوَايَاتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ (مراد نافله ی فجر است) فَرَوَى بَعْضُهُمْ صَلِّهَا فِي الْمَحْمِلِ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَوَقَّعَ ع مُوَسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيَّةٍ عَمِلْتَ

عبارت (موسع علیک) که در روایات قبل آمده بود و مربوط به خبرین متعارضین بود متوجه می شویم که این روایت هم مربوط به خبرین متعارضین است.

محقق خوئی و شیخ در برائت به این روایت اشکالی وارد می کنند و آن اینکه این روایت مربوط به بیان حکم واقعی است نه بیان حکم خبرین متعارضین. یعنی نافله ی فجر را فی الواقع هم می توان بر محمل خواند و هم بر روی زمین. با این اشکال دیگر به این روایت نمی شود عمل کرد.

یلاحظ علیه: متن این روایات با روایات قبلی یکی است و در همه از عبارت موسع بودن تعبیر شده است. این وحدت لسان دلیل بر این است که امام علیه السلام در مقام بیان حکم ظاهری است (تخییر عند التعارض) نه واقعی.

اشکال دیگری که در این روایت این است که مورد این روایت مستحبات است نه واجبات. (مستحبات چون الزامی نیستند از این رو در آن با مشکل مواجه نمی شویم.)

ص: ۵۳۵

ح ۳۹: أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ الطَّبْرِسِیُّ فِی الْإِحْتِجَاجِ فِی جَوَابِ مُكَاتَبَهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیِّ إِلَی صَاحِبِ الزَّمَانِ ع إِلَی أَنْ قَالَ ع فِی الْجَوَابِ عَنْ ذَلِکَ حَدِیثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَهٍ إِلَی أُخْرَی فَعَلَیْهِ التَّكْبِیرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِیَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَهِ الثَّانِیَهِ وَ كَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَیْسَ عَلَیْهِ فِی الْقِیَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَكْبِیرٌ وَ كَذَلِکَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ یَجْرِی هَذَا الْمَجْرَی وَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ كَانَ صَوَاباً امام قدس سره در درس می فرمود: این حدیث در مقام بیان حکم واقعی است نه حکم ظاهری. (نظیر همان اشکالی که در حدیث قبلی مطرح شده بود.)

نقول: اگر امام علیه السلام در مقام بیان حکم واقعی است در این صورت می بایست اولی را با دومی تخصیص بزند. زیرا اولی می گوفت که در هر زمان که از حالتی به حالت دیگر منتقل می شوید و روایت دیگر یک مورد را استثناء کرده بود. از آنجا که حضرت با خاص، عام را تخصیص نزد علامت این است که دو خبر متعارض بودند و امام در مقام بیان حکم ظاهری است.

همچنین امام علیه السلام در روایت فوق ابتدا دو روایت را ذکر می کند و بعد می فرماید که بین این دو مخیر هستید. اگر امام در مقام بیان حکم واقعی بود دیگر لازم نبود که دو روایت را نقل کند بلکه فقط حکم به تخییر می کرد.

ح ۲۱: -فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ (صدوق) عَنْ أَبِیهِ (علی بن بابویه متوفای ۳۲۹) وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِیدِ (استاد صدوق متوفای ۳۴۳) جَمِیعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (سعد بن عبد الله قمی اشعری متوفای ۳۰۱) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِیِّ (وفات او در دست نیست) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِیِ أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا ع یَوْماً وَ قَدِ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ كَانُوا یَتَنَازَعُونَ فِی الْحَدِیثَیْنِ الْمُخْتَلِفَیْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّه...این روایت بسیار طولانی است و ما ان شاء الله بخشی از آن را در جلسه ی بعد می خوانیم.

ص: ۵۳۶

قسم اول از روایات علاجیه ۹۰/۰۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قسم اول از روایات علاجیه

بحث در مورد روایات علاجیه است که در حقیقت در مقام این است که مشکل خبرین متعارضین را حل کند.

گفتیم این روایات بر سه قسم است و اکنون بحث ما در قسم اول است یعنی روایاتی که می گوید شما بین دو خبر مخیر هستید (بدون اینکه از مرجح سخنی به میان آورد) ما در این قسم هشت روایت داریم که یا ضعیف السند هستند و یا ضعیف الدلاله و یا هر دو. در جلسه ی گذشته بخشی از این روایات را خواندیم و امروز به ما بقی آنها می پردازیم:

وسائل ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی

ح ۲۱: ‑فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ (صدوق) عَنْ أَبِیهِ (علی بن بابویه متوفای ۳۲۹) وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِیدِ (استاد صدوق متوفای ۳۴۳) جَمِیعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (سعد بن عبد الله قمی اشعری متوفای ۳۰۱) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِیِّ (وفات او در دست نیست ولی از اینکه ابن ولید از او نقل کرده است معلوم می شود که ثقه بوده است چون ابن ولید از غیر ثقه کمتر روایت نقل می کند. همچنین ابن ولید از کتاب رواه نوادر الحکمه که تالیف قمی است بیست و هفت نفر را استثناء کرده است که ثقه نیستند ولی او را استثناء نکرده است.) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِیِّ (ثقه) أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا ع یَوْماً وَ قَدِ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ کَانُوا یَتَنَازَعُونَ فِی الْحَدِیثَیْنِ الْمُخْتَلِفَیْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی الشَّیْءِ الْوَاحِدِ... فَمَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ مِنْ خَبَرَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ فَمَا کَانَ فِی کِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْکِتَابَ وَ مَا لَمْ یَکُنْ فِی الْکِتَابِ فَاعْرِضُوهُ عَلَی سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَمَا کَانَ فِی السُّنَّهِ مَوْجُوداً مَنْهِیّاً عَنْهُ نَهْیَ حَرَامٍ وَ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْیَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ أَمْرَهُ وَ مَا کَانَ فِی السُّنَّهِ نَهْیَ إِعَافَهٍ أَوْ کَرَاهَهٍ ثُمَّ کَانَ الْخَبَرُ الْأَخِیرُ خِلَافَهُ فَذَلِکَ رُخْصَهٌ فِیمَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ کَرِهَهُ وَ لَمْ یُحَرِّمْهُ فَذَلِکَ الَّذِی یَسَعُ الْأَخْذُ بِهِمَا جَمِیعاً وَ بِأَیِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَکَ الِاخْتِیَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ وَ الِاتِّبَاعِ وَ الرَّدِّ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِی شَیْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَیْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَی بِذَلِکَ وَ لَا تَقُولُوا فِیهِ بِآرَائِکُمْ وَ عَلَیْکُمْ بِالْکَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّی یَأْتِیَکُمُ الْبَیَانُ مِنْ عِنْدِنَا در این روایت برای حل تعارض سه مرحله ارائه شده است:

ص: ۵۳۷

اگر در کتاب الله حکم تحریم قاطعانه آمده است آنی که با کتاب خدا موافق است را اخذ کن. اگر در سنت پیامبر حکم تحریم قاطعانه بیان شده است آنیکه با آن موافق است را اخذ کن و اگر در سنت پیامبر نهیش کراهتی است و روایت دیگر می گوید مباح است در این صورت هر دو را می شود عمل کند. (این صورت سوم شاهد است که همان تخییر بین خبرین متعارضین است آنجا که می فرماید: فَذَلِکَ الَّذِی یَسَعُ الْأَخْذُ بِهِمَا جَمِیعاً وَ بِأَیِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَکَ الِاخْتِیَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ وَ الِاتِّبَاعِ)

نقول: به این روایت نمی شود تمسک کند زیرا این روایت در بیان تخییر واقعی است ولی بحث ما در تخییر ظاهری است.

ح ۶: قَالَ الْكُلَيْنِيُّ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسِعَكَ ما قبل این روایت، روایتی است که از سماعه نقل شده است که در آن می گوید: اگر دو خبر متعارض به دست شما رسید توقف کنید. (روایات آمره به توقف را در طائفه ی بعدی می خوانیم). در اینجا کلینی می فرماید که در روایتی آمده است که می توانید مخیر باشید.

نقول: این یک روایت مستقل نیست بلکه همان روایت ۳۹ است (مکاتبه ی حمیری) که مربوط به برخاستن از تشهد بود و در ذیل آن روایت شبیه همین عبارت تکرار شده بود.

مستدرک الوسائل ج ۱۷ ص ۳۰۷

ح ۱۲: فِقْهُ الرِّضَا، ع وَ النُّفَسَاءُ تَدَعُ الصَّلَاةَ أَكْثَرَهُ مِثْلَ أَيَّامِ حَيْضِهَا إِلَى أَنْ قَالَ وَ قَدْ رُوِيَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ يَوْماً وَ رُوِيَ ثَلَاثَةٌ وَ عِشْرُونَ يَوْماً وَ بِأَيِّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أُخِذَ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ جَازَ فقه رضوی کتابی است که علی بن بابویه آن را تالیف کرده است و تالیف امام رضا علیه السلام نیست.

زنی که زایمان می کند و نماز را باید ترک کند مشهور می گوید باید به اندازه ی ایام حیضش نماز را ترک کند ولی اگر تجاوز کرد و در ده روز قطع شد همه را حیض حساب کند ولی مرحوم صدوق می گوید باید هجده روز حساب کند. در این روایت هر دو روایت ذکر شده است.

نقول: این روایت خوب است ولی مشکل آن این است که روایت نیست بلکه فتوا می باشد.

مستدرک ج ۱۷ ص ۳۰۴

ح ۲: عَوَالِي اللآَّلِي، رَوَى الْعَلَّامَةُ مَرْفُوعاً إِلَى زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ الْبَاقِرَ ع فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ ع يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ ع خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ مُوَثَّقَانِ فَقَالَ ع انْظُرْ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ قُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مَعاً مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوِ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَ اتْرُكْ مَا خَالَفَ الِاحْتِيَاطَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً مُوَافِقَانِ لِلِاحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالِفَانِ لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ ع إِذَنْ فَتَخَيَّرْ أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذَ بِهِ وَ تَدَعَ الْأَخِيرَ .غوالی اللئالی نوشته ی ابن ابی جمهور احسائی است که متوفای ۹۰۹ می باشد. بین او و علامه سه قرن فاصله است زیرا علامه در سال ۷۲۶ فوت کرده است و علامه هم از زراره نقل کرده است که متوفای ۱۵۰ می باشد. از این رو سند این روایت مخدوش می باشد.

مرحوم امام قدس سره می فرمود: این روایت، خود روایتی مستقل نیست بلکه کسی آن را از مجموع روایات استخراج کرده است زیرا در متن این روایت آمده است (روایتان متعارضان) و حال آنکه در اصطلاح ائمه عبارت (روایتان المختلفان) رایج است.

به هر حال تعجب از این است که چطور شیخ انصاری قائل به تواتر و مرحوم امام قائل به تضافر این دسته از روایات شده اند و حال آنکه این روایات یا ضعیف السند هستند و یا ضعیف الدلاله و یا در مورد مستحباتند و یا تخییر واقعی را می رسانند نه تخییر در متعارضین را. خصوصا که روایت اخیر تخییر بعد از مرجح را ثابت می کرد ولی بحث ما در تخییر از ابتدا است چه مرجح باشد یا نه. از این رو حق با مرحوم خویی است که می فرماید: عملا ندیدیم که علماء در خبرین متعارضین به تخییر فتوا دهند.

اللهم الا ان یقال که مجموع من حیث المجموع ممکن است تخییر ظاهری را ثابت کند.

تم الکلام فی الطائفه الاولی که دلالت بر تخییر می کرد مطلقا (چه مرجح باشد یا نه)

الطائفه الثانیه: اگر دو خبر متعارض به دست شما رسید توقف کنید و به هیچ یک عمل نکنید تا محضر امام علیه السلام برسید و مسئله را از او بپرسید.

باب ۹ از ابواب صفات قاضی

ح ۵: عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَى وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِیعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَیْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِینِهِ فِی أَمْرٍ کِلَاهُمَا یَرْوِیهِ أَحَدُهُمَا یَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَ الْآخَرُ یَنْهَاهُ عَنْهُ کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ یُرْجِئُهُ حَتَّى یَلْقَى مَنْ یُخْبِرُهُ فَهُوَ فِی سَعَةٍ حَتَّى یَلْقَاهُ‌سماعه واقفی است از این رو روایت موثقه است و سایر رجال حدیث همه ثقه هستند.

ص: ۵۴۰

یرجئه به معنای تاخیر انداختن است و به گروه مرجئه به این دلیل مرجئه می گفتند که آنها ایمان را مقدم دانستند ولی عمل را تاخیر انداختند و می گفتند ایمان کافی است و عمل مهم نمی باشد.

ح ۴۲: عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قُلْتُ یَرِدُ عَلَیْنَا حَدِیثَانِ وَاحِدٌ یَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرُ یَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّی تَلْقَی صَاحِبَکَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا) قَالَ خُذْ بِمَا فِیهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ این روایت، روایت مستقلی نیست و همان روایت قبلی است و عبارت هر دو روایت هم قریب المضمون است و علت اینکه صاحب وسائل دو روایت حساب کرده است این است که روایت قبلی از کتب اربعه است ولی این روایت از کتاب احتجاج نقل شده است.

ح ۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ (ابو الخطاب متوفای ۲۶۲) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی (ابن عبید بغدادی) عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی (ثقه) عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَیْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَیْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَیْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِی دَیْنٍ أَوْ مِیرَاثٍ فَتَحَاکَمَا (و یک قاضی به یک روایت استناد کرد که حبوه مال ولد اکبر است و قاضی دیگر هم به روایت دیگری استناد کرد که حبوه مال جمیع ورثه است.) ... وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَیْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّهِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَیِّ الْخَبَرَیْنِ یُؤْخَذُ فَقَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِیعاً قَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا هُمْ إِلَیْهِ أَمْیَلُ حُکَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَیُتْرَکُ وَ یُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُکَّامُهُمْ الْخَبَرَیْنِ جَمِیعاً قَالَ إِذَا کَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّی تَلْقَی إِمَامَکَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَیْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِی الْهَلَکَاتِ در عمرو بن حنظله بحث است که آیا ثقه است یا نه ولی ظاهرا ثقه است و علماء هم روایت مزبور را تلقی به قبول کرده اند.

ص: ۵۴۱

ح ۳۶: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ مَسَائِلِ الرِّجَالِ لِعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ (امام هادی علیه السلام) أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيِّ بْنِ عِيسَى كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ ع قَدِ اخْتُلِفَ عَلَيْنَا فِيهِ فَكَيْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ أَوِ الرَّدُّ إِلَيْكَ فِيمَا اخْتُلِفَ فِيهِ فَكَتَبَ ع مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا صاحب سرائر کتابی نوشت و بعد تعدادی از اصول اربعمائه و کتب دیگر را پیدا کرد که اختیار مشایخ ثلاث نبود و در آخر کتاب سرائر آنها را ضمیمه کرد و روایت مزبور از آن دسته است.

در آخر روایت آمده است که باید توقف کنید و آن را به ما رد کنید تا تفسیر کنیم.

روایتی بعدی همان روایت زراره که در مستدرک ج ۱۷ ص ۳۰۴ ح ۲ به نقل از عَوَالِي اللَّآلِي ذکر شده بود و ما در روایات تخییر آن را ذکر کردیم در آن روایت ابتدا امام دستور به توقف داده بود و بعد که راوی گفت مجبور هستیم به روایت عمل کنیم حضرت دستور به تخییر داد.

ان شاء الله فردا وجه جمع بین این دو طائفه از دو روایت را بیان می کنیم.

سه بحث مربوط به روایات داله بر تخییر یا توقف ۹۰/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سه بحث مربوط به روایات داله بر تخییر یا توقف

دو گروه از روایات علاجیه را خواندیم: گروه اول دلالت بر تخییر می کرد و گروه دوم دلالت بر توقف و اکنون به سه بحث می پردازیم.

ص: ۵۴۲

البحث الاول: چگونگی جمع بین این دو طائفه: از روایات وجوهی بیان شده است ولی ما آن وجهی را که مختار خود ماست متذکر می شویم فنقول:

روایات تخییر در جایی است که عرفا دسترسی به امام علیه السلام سخت باشد و یا امکان نداشته باشد. مثلا انسانی است که در نیشابور زندگی می کند و امام علیه السلام در مدینه می باشد. اما روایاتی که می گوید باید توقف کرد در مواردی است که دسترسی به امام علیه السلام آسان است که باید دست نگه دارند تا از خود امام بپرسند.

از آنجا که جمع نباید تبرعی باشد و باید شاهد جمع داشته باشد از این رو می گوییم عباراتی که در روایات توقف وارد شده است ناظر به جایی است که فرد تمکن عرفی از وصول به امام دارد. مثلا در روایت سماعه می خوانیم: (لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتساله) و در روایت عمرو بن حنظله می خوانیم: (فارجئه حتی تلقی امامک) در روایت مسائل الرجال هم قریب به این مضمون وجود داش.

امام قـدس سـره به این جمع که مختار ماست اشـکالی وارد کرده است و می فرماید: اینکه می گویید: روایات توقف مربوط به انسانی است که تمکن از ملاقات امام داشته باشد آیا مراد تمکن فعلی است یا اعم از فعلی و استقبالی.

اگر مراد تمکن فعلی باشـد این بـا روایت سـماعه تطبیق نـدارد. زیرا در امام علیه السـلام به سـماعه گفت: توقف کن و سـماعه عرض کرد: ما باید توقف کنیم. امام علیه السلام در جواب فرمود پس به آنچه مخالف عامه است عمل کن.

ص: ۵۴۳

متن روایت سماعه چنین است: وَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قُلْتُ یَرِدُ عَلَیْنَا حَدِیثَانِ وَاحِدٌ یَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرُ یَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّی تَلْقَی صَاحِبَکَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا) قَالَ خُذْ بِمَا فِیهِ خِلَافُ الْعَامَّهِ امام قدس سره به این روایت تمسک کرد که بفرماید: تمکن فعلی وجود ندارد.

بعد امام قدس سره اضافه می کند که اگر مراد از تمکن اعم از فعلی و استقبالی باشد این موجب می شود که روایات تخییر موردشان نادر باشد. زیرا افراد در زمان ائمه یا تمکن فعلی داشتند و یا تمکن استقبالی.

یلاحظ علیه: برای رفع این اشکال معادله را عوض می کنیم یعنی امام قدس سره فرمود: مراد از تمکن یا فعلی است یا اعم از فعلی و استقبالی. ما می گوییم: معیار تمکن عرفی و عدم تمکن عرفی. اگر تمکن عرفی باشد باید توقف است و الا مخیر هستیم. سماعه هم چون تمکن عرفی داشت امام او را به توقف امر کرد. اما روایات تخییر مربوط به جایی است که تمکن عرفی نباشد. مثلا در روایت علی بن مسیب می خوانیم: قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِی بَعِیدَهٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَیْکَ فِی کُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِینِی فَقَالَ مِنْ زَکَرِیَّا بْنِ آدَمَ الْمَأْمُونِ عَلَی الدِّینِ وَ الدُّنْیَا قَالَ ابْنُ الْمُسَیَّبِ فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْتُ عَلَی زَکَرِیَّا بْنِ آدَمَ فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجْتُ إِلَیْهِ در این روایت علی بن مسیب تمکن عقلی از ملاقات امام علیه السلام داشت ولی تمکن عرفی نداشت زیرا رفتن به سوی امام برای او سخت بود.

ص: ۵۴۴

البحث الثانی: بنابر این که به اخبار تخییر اخذ کنیم این بحث مطرح می شود که هل الاخذ باحد الخبرین عزیمه (واجب) او رخصه (یعنی اگر بخواهیم می توانیم از هر دو خبر دست بکشیم)

گاه گفته می شود که اخبار تخییر از باب رخصت است زیرا امام علیه السلام فرمود: (بایهما اخذت) یا (بایهما شئت فموسع علیک) و عبارت (فموسع علیک) نشانه ی ترخیص است.

یلاحظ علیه: (فموسع علیک) در مقام توهم حذر است و امر در این مقام دلالت بر اباحه نمی کند بلکه دلالت می کند حذر مرتفع شده است و بس و دیگر بیان نمی کند حکمش چیست. در خبرین متعارضین این توهم وجود داشته که عمل به این دو خبر حرام است در نتیجه امام علیه السلام با عبارت فوق فرمود: نه حرام نیست و شما در وسعت هستید که به هر کدام خواستید عمل کنید و دیگر در مقام بیان رخصت و یا عزمیت نیست. (قانون کلی این است که روایاتی که در مقام توهم حذر است فقط حرمت را بر می دارد ولی دیگر در مقام بیان اینکه حکم چیست نمی باشد.)

اما روایات تخییر (اگر بگوییم که حجیت آنها تمام است) در مقام بیان حجیت در خبرین متعارضین است تا بگوید تا آنجا که امکان دارد باید مکلف به واقع دست یابد زیرا یکی از این دو خبر محتمل الصدق است از این رو باید به یکی عمل کرد و هر دو را کنار نگذاشت.

البحث الثالث: هل التخییر فی المسئله الاصولیه (که کار به مقلد ندارد) او التخییر فی المسئله الفرعیه (که مقلد هم می تواند مخیر باشد.)

ص: ۵۴۵

این بحث را به سه شکل می توان عنوان کرد یکی همان است که در عنوان گفتیم.

دوم اینکه هل التخییر فی الحجیه او التخییر فی المضمون

سوم اینکه هل التخییر للمجتهد او التخییر للاعم من المجتهد و المقلد.

اصل هر سه عنوان به یک بحث بر می گردد و آن این است که وقتی مجتهد دو خبر متعارض را دید در این حال او یکی را می گیرد و دیگری را رها می کند. حال آیا مجتهد باید در توضیح المسائل آن روایت را که اخذ کرده است بنویسد و آن روایتی که رها کرده است یا ننویسد. یا اینکه مجتهد باید بنویسد که ای مکلف! شما بین این روایت و آن روایت مخیر هستید.

ههنا قولان:

قول اول این است که تخییر در مسئله ی اصولیه است زیرا این روایات ناظر به متحیر است و مجتهد است که متحیر می باشد از این رو مجتهد، مخاطب در روایات تخییر است و او هر کدام را که انتخاب کرد در رساله می نویسد.

قول دوم می گوید: هر چند خطاب مربوط به متحیر است ولی مجتهد از طرف مقلد مجتهد نائل است. از این رو مجتهد استصحاب می کند ولی مقلد نمی تواند زیرا مقلد نمی داند که شک در مقتضی است یا مانع و یا ارکان استصحاب باقی است یا نه تا بتواند استصحاب کند مجتهد است که از طرف او نیابت می کند و استصحاب را اجرا می کند در ما نحن فیه هم مجتهد باید هر دو روایت را بنویسد تا مکلف به هر کدام که خواست عمل کند.

ص: ۵۴۶

نقول: در روایت زراره خوانیـدم که یکی را اخـذ کن و دیگری را رهـا کن. ممکن است از این روایت برداشت شود که تخییر در مسئله ی اصولیه است. ولی از آنجا که سند این روایت مخدوش است نمی توان به آن تمسک کرد.

این روایات در مقام افاضه ی حجیت بر خبرین متعارضـین است و واضـح است که مخاطب این روایات مجتهـد می باشـد. زیرا مقلد متوجه نمی شود که این روایات در مقام افاضه ی حجیت بر خبرین متعارضین است. از این رو تخییر اصولی می باشد و یا تخییر از باب تخییر در حجیت است و به عبارت سوم تخییر منحصـر در مجتهـد است و او هر کدام را که اخذ کرد به همان فتوا می دهد.

ان شاء الله فردا بحث چهارمی را مطرح می کنیم که آیا تخییر بدوی است یا استمراری.

بررسی روایات علاجیه ۹۰/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی روایات علاجیه

سخن در این است که اگر در جمع بین روایات متعارض قائل به تخییر شویم آیا تخییر استمراری است یا بدوی.

این بحث مربوط به مجتهـد است به این معنـا که مجتهـدی که به یـک طرف فتوا داد آیا بایـد تا آخر عمر در توضـیح المسائل همان را بنویسد (تخییر بدوی) و یا اینکه می تواند در یک سال به یک حدیث فتوا بدهد و در سال بعد به حدیث دیگر (تخییر استمراری)

ههنا اقوال ثلاثه:

شیخ انصاری قائل است که تخییر بدوی است و بعد از انتخاب یک طرف دیگر نمی شود آن را تغییر داد. محقق خراسانی قائل است که تخییر اسـتمراری است. محقق نائینی این بحث را به بحث دیروز مربوط دانسته و می فرماید: اگر تخییر اجتهادی باشد یعنی تخییر در مسـئله ی اصولیه باشـد در این صورت تخییر بدوی است ولی اگر تخییر در مسـئله ی فقهیه باشد در این صورت تخییر استمراری است.

ص: ۵۴۷

اسـتدلال الشـیخ الانصـاری علی ان التخییر بـدوی: شـیخ در رسائـل می فرمایـد: مخـاطب در عبارت (فتخیر) یا (فموسع علیک) کسـی است که متحیر باشد. از این رو وقتی یک طرف از دو خبر را اخذ کردیم دیگر از تحیر خارج شده ایم. این تخییر چه از اخبـار به دست آمـده باشـد و یا از استصـحاب در هر دو حال حکم همان است که بیان کردیم. اگر تخییر را از اخبار به دسـت آورده باشـیم چون بعـد از اخـذ به یک طرف از تحیر در می آییم از این رو دیگر مخاطب به (فتخیر) نیستیم و اگر استصـحاب کنیم که سابقـا مجتهـد مخیر بود و الان هم که شک داریم مخیر است می گوییم: این استصـحاب جاری نمی شود زیرا یشترط

فی جریان الاستصحاب بقاء الموضوع و حال آنکه موضوع در ما نحن فیه باقی نیست زیرا موضوع تحیر بود و فرد در ما نحن فیه دیگر محیر نیست.

یلاحظ علیه: اگر موضوع، فرد متحیر باشد حق با شیخ است ولی از ایشان می پرسیم که از از کجا می فرماید: موضوع، فرد متحیر است. به نظر ما موضوع، (من حضر عنده خبران) می باشد. یعنی موضوع، فردی است که دو خبر متعارض به دست او رسیده است. واضح است که این موضوع در هر حال باقی است چه به احد الطرفین اخذ کرده باشد چه نکرده باشد.

ما اگر به جای شیخ انصاری بودیم به گونه ی دیگری استدلال می کردیم و دلیل متقنی می آوردیم و آن اینکه اگر تخییر استمراری باشد لازم می آید که عملا مخالفت کرده باشیم. مثلا مجتهدی گفت: نماز جمعه واجب است و او و مقلدینش یک سال به آن عمل کردند و سال بعد گفت: نماز جمعه حرام است. در اینجا یقین حاصل می شود که با حکم واقعی مخالفت شده است.

ص: ۵۴۸

بـا این بیـان مشـخص می شود که نه تنها مخالفت دفعی جایز نیست بلکه مخالفت تـدریجی هم جایز نمی باشـد. مثلا در انائین مشتبهین، یکی کردن هر دو اناء و نوشیدن آن حرام است. همچنین است اگر یک ظرف را امروز بنوشیم و ظرف دیگر را هفته ی بعد.

ان قلت: فرد مزبور در هر مرحله یـک حکم ظـاهری دارد. امسـال حکم ظاهری او وجوب نماز جمعه است و سال بعـد که شـق دیگر را اخذ می کند حکم ظاهری او حرمت نماز جمعه می باشد. بنابراین بر اساس این حکم ظاهری او به حجت شرعی عمل کرده است.

قلنا: مخالفت قطعیه در هر حال حرام است چه عن حجه باشد و چه عن لا حجه.

امـا دلیل قول به تفصـیل که محقق نائینی بیان فرموده است: دلیل شق دوم روشن است و آن اینکه اگر تخییر فقهی باشـد معنای فقهی این است که مسـئله ی نماز جمعه ماننـد نماز در اماکن اربعه است که در آن موارد می توان هم قصـر خواند و هم تخییر (مثلاـ در مکـه یـک روز می شـود نمـاز را قصـر خوانـد و روز دیگر تمـام) و یـاماننـد خصـال کفـاره است که تخییر بین آنها استمراری می باشد.

انما الکلام در این است که اگر تخییر اصولی باشـد حتما باید تخییر بدوی باشد. دلیلی که ایشان ارائه می کن این است: (جعل مؤداه هو الحکم الکلی الواقعی المتعلق بافعال المکلفین فلا معنا لاختیار غیره)

یعنی در این صورت که تخییر اصولی است معنایش است آنی که اخـذ کرده اید مؤدی و مضـمون آن را حکم واقعی قرار بده همان حکم واقعی که به افعال مکلفین تعلق گرفته است در این حال وقتی مجتهـد یک طرف را اخـذ می کند و به عنوان حکم واقعی معرفی می کند دیگر نمی تواند از حرفش بگردد.

ص: ۵۴۹

یلاحظ علیه: از ایشان می پرسیم که از کجا می فرماید: تخییر در معنای اصولیه معنایش آن است که حکم کلی واقعی است که به افعال مکلفین تعلق گرفته است؟

معنای تخییر در مسئله ی اصولیه فقط این است که مجتهد می تواند به یک طرف فتوا بدهد و بس نه اینکه مؤدای آن را به منزله ی حکم واقعی که به افعال مکلفین تعلق می گیرد معرفی کند.

تخلص مما ذکرناه که مختار شیخ انصاری قابل قبول است. اگر کلام محقق خراسانی را اخذ کنیم لازم می آید که مخالفت عملیه به وقوع بپیوندد.

الطائفه الثالثه من الروایات: روایاتی که دلالت بر ترتیب می کند (یعنی نه مختر هستی و نه باید توقف کنی بلکه باید به مرجحات عمل کرد و آن هم به ترتیب خاصی که در این روایات آمده است.)

ان قلت: طائفه ی چهارمی هم است که می گوید آن خبری را اخذ کن که موافق احتیاط است.

همچنین طائفه ی پنجمی داریم که امر می کند که آنی که جدیدتر و احدث است را اخذ کن.

قلنا: این دو طائفه چیز جدیدی نیست بلکه داخل همان طائفه ی سوم است که یعنی خبری که موافق احتیاط است و آن خبری که احدث است هر دو یکی از مرجحات می باشد.

در این طائفه بعد از آنکه روایات را خواندیم سه نوع بحث را مطرح می کنیم:

بحث اول: آشنایی با مرجحات. (خواهیم گفت: مرجحات شش تا است که عبارتند از:

صفات راوی: مانند اعلمیت، اوثقیت، افقهیت و امثالهم شهرت عملیه موافقه الکتاب موافقه السنه مخالفه العامه الاحدث و الاحوط

بحث دوم: آیا اخذ به مرجحات واجب است یا مستحب (شیخ انصاری قائل است اخذ به آنها واجب است ولی محقق خراسانی قائل است که اخذ به آنها فضیلت دارد و مستحب است. و به نظر ما حق با شیخ انصاری است.)

بحث سوم: آیا عمل به مرجحات باید محدود به مرجحات منصوصه باشد یا آنکه می توانیم از منصوصه به غیر آنها ترقی کنیم (شیخ انصاری قائل است که می توانیم ترقی کنیم ولی محقق خراسانی این کار را مجاز نمی شمارد و به نظر ما حق با محقق خراسانی است.)

اذا علمت هذا فاعلم: برای شناسایی مرجحات یک روایت مهم وجود دارد که همان روایت عمر بن حنظله است. اما روایت زراره که ابن ابی جمهو از علامه از زراره نقل کرده بود چون سند ندارد نباید به سراغ آن رفت.

متاسفانه شیخ حر عاملی این روایت را تقسیم کرده و در ابواب مختلف آن را پخش کرده است و حال آنکه حقش این بود که همه را یکجا نقل می کرد. از این رو ما این روایت را از کتاب کافی نقل می کنیم.

قبل از بیان روایت سند روایت را بررسی می کنیم: سند این روایت هیچ اشکالی ندارد تا اینکه به عمر بن حنظله می رسد. در مورد ایشان، در کتب رجالی توثیقی در مورد او وارد نشده است ولی از دو جا می توان وثاقت او را به دست آورد. یکی روایت کافی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ (مراد از وقت یا میقات است یا وقت نماز یعنی او وقت نماز را تنظیم کرده است.) فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذاً لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا (او علیه ما دروغ نمی گوید.) (کافی، ج ۳ ص ۲۷۵ ح ۱)آیه الله در کتاب معجم سند را اشتباهی ذکر کرده است و فرموده است: (عَنْ يُونُسَ بنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ)

در روایت دیگر می خوانیم: عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ یَا عُمَرُ لَا تَحْمِلُوا عَلَی شِیعَتِنَا وَ ارْفُقُوا بِهِمْ فَإِنَّ النَّاسَ لَا یَحْتَمِلُونَ مَا تَحْمِلُونَ (الکافی ج ۸ ص ۳۳۴ ح ۵۲۲)

در این روایت امام علیه السلام به عمر بن حنظله می فرماید: ای عمر بر شیعیان ما تکلیف را سنگنین نکنید زیرا اینها تحمل این اوامر شما را ندارند.

از اینکه امام علیه السلام با ابن حنظله چنین سخن می گوید معلوم می شود که او یکی از رازداران امام صادق علیه السلام بوده است.

بله این روایت نمی تواند دلیل بر وثاقت باشد زیرا راوی این روایت خود عمر بن حنظله می باشد. اگر این حدیث خود دلیل مستقلی باشد مستلزم دور است زیرا وثاقت این خبر مستلزم این است که عمر بن حنظله موثق باشد و حال آنکه ما با این روایت در صدد این هستیم که وثاقت او را ثابت کنیم.

حتی امام قدس سره می فرمود: اگر کسی از خودش تعریف کند هر چند علامت بی دینی نیست ولی علامت کم عقلی است زیرا انسان های عاقل از خودشان تعریف نمی کنند بلکه می گذارند که دیگران از آنها تعریف کنند.

اما اصل روایت عمر بن حنظله این است که خدمت امام علیه السلام عرض می کند که دو نفر از شیعیان شما با هم نزاع دارند. یکی می گوید که حبوه از آن ولد اکبر است و دیگری می گوید که حبوه باید بین همه ی ورثه تقسیم شود و یا یک شیعه می گوید که اگر کسی فوت کند و فقط یک دختر داشته باشد باید همه ی میراث را به او بدهند و دیگری می گوید نصف ما ترک به او می رسد. بعد می گوید: آنها نزد حاکم جور و قاضی ای که در تحت فرمان او کار می کند می رفتند. امام علیه السلام می فرماید: این کار اشتباه است و باید به فقیهی مراجعه کنند که دارای این صفات است: (یَنْظُرَانِ إِلَی مَنْ کَانَ مِنْکُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَی حَدِیثَنَا وَ نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْکَامَنَا)

امام علیه السلام در این کلام به سه صفت اشاره می کند و آن اینکه با حدیث سر و کار داشته باشد دوم اینکه حلال و حرام را بشناسد و مجتهد باشد (نظر یعنی مجتهد باشد.) همچنین باید احکام ما را بشناسد یعنی تقیه را از غیر آن تمییز دهد. اگر کسی این صفات را داشت (فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حَاکِماً فَإِذَا حَکَمَ بِحُکْمِنَا فَلَمْ یَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُکْمِ اللَّهِ وَ عَلَیْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَیْنَا الرَّادُّ عَلَی اللَّهِ وَ هُوَ عَلَی حَدِّ الشِّرْکِ بِاللَّه)با این عبارت ولایت فقیه تا حدی درست می شود. بعد ابن حنظله وارد بحثی می شود که مربوط به خبرین متعارضین است که امام علیه السلام مرجحاتی را بیان می فرماید و ابتدا به صفات ارجاع می دهد.

ان شاء الله این حدیث را در جلسه ی بعدی مورد بررسی قرار می دهیم.

مرجحات به صفات راوی ۹۰/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مرجحات به صفات راوی

بحث در مرجحات دو خبر متعارض است.

گفتیم که مرجحات بر چند قسم تقسیم می شود و اکنون به بحث مرجحات به صفات راوی می پردازیم.

صفات راوی عبارتند از اعدلیت، اوثقیت، افقهیت، اصدقیت و امثال آن. در سه روایت این دسته از مرجحات ذکر شده است:

روایت اول:

وسائل باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

حدیث ۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَیْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَیْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَیْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِی دَیْنٍ أَوْ مِیرَاثٍ فَتَحَاکَمَا إِلَی أَنْ قَالَ فَإِنْ کَانَ کُلُّ وَاحِدٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِیَا أَنْ یَکُونَا النَّاظِرَیْنِ فِی حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِیمَا حَکَمَا وَ کِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِی حَدِیثِکُمْ فَقَالَ الْحُکْمُ مَا حَکَمَ بِهِ أَعْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِی الْحَدِیثِ وَ أَوْرَعُهُمَا وَ لَا یُلْتَفَتُ إِلَی مَا یَحْکُمُ بِهِ الْآخَرُ قَالَ فَقُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِیَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا یُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَی صَاحِبِهِ قَالَ فَقَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا کَانَ مِنْ رِوَایَاتِهِمَا عَنَّا فِی ذَلِکَ الَّذِی حَکَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَیْهِ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَیُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُکْمِنَا وَ یُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِی لَیْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَیْهِ لَا رَیْبَ فِیهِ إِلَی أَنْ قَالَ فَإِنْ کَانَ الْخَبَرَانِ عَنْکُمْ مَشْهُورَیْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْکُمْ قَالَ یُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُکْمُهُ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَیُؤْخَذُ بِهِ وَ یُتْرَکُ مَا خَالَفَ حُکْمُهُ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَ الْفَقِیهَانِ عَرَفَا حُکْمَهُ مِنَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَیْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَیِّ الْخَبَرَیْنِ یُؤْخَذُ فَقَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِیهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِیعاً قَالَ یُنْظَرُ إِلَی مَا هُمْ إِلَیْهِ أَمْیَلُ حُکَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَیُتْرَکُ وَ یُؤْخَذُ بِالْآخَرِ قُلْتُ فَإِنْ وَافَقَ حُکَّامُهُمْ الْخَبَرَیْنِ جَمِیعاً قَالَ إِذَا کَانَ ذَلِکَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّی تَلْقَی إِمَامَکَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ

عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ

ص: ۵۵۳

حاصل این روایت این است که راوی می پرسد دو نفر از شیعیان شما در میراث یا دین اختلاف دارند. حضرت می فرماید: اینها نباید سراغ قضات طاغوت بروند بلکه باید به سراغ یکی از مجتهدین شیعه بروند. بعد راوی اضافه می کند که این دو نفر که اختلاف دارند هر کدام به سراغ یک قاضی می روند و این دو قاضی با هم اختلاف دارند در این حال باید چه کرد؟ امام علیه السلام می فرماید: قول آن قاضی را بگیرید که اصدق و اوثق و افقه و ... می باشد.

روایت دوم: باب ۹ از ابواب صفات قاضی

حدیث ۲۰: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلَيْنِ اتَّفَقَا عَلَى عَدْلَيْنِ جَعَلَاهُمَا بَيْنَهُمَا فِي حُكْمٍ وَقَعَ بَيْنَهُمَا فِيهِ خِلَافٌ فَرَضِيَا بِالْعَدْلَيْنِ فَاخْتَلَفَ الْعَدْلَانِ بَيْنَهُمَا عَنْ قَوْلِ أَيِّهِمَا يَمْضِي الْحُكْمُ قَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَفْقَهِهِمَا وَ أَعْلَمِهِمَا بِأَحَادِيثِنَا وَ أَوْرَعِهِمَا فَيُنْفَذُ حُكْمُهُ وَ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى الْآخَرِ این روایت کالصحیح است.

روایت سوم: باب ۹ از ابواب صفات قاضی

حدیث ۴۵: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ذُبْيَانَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُوسَى بْنِ أُكَيْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَخٍ مُنَازَعَةٌ فِي حَقٍّ فَيَتَّفِقَانِ عَلَى رَجُلَيْنِ يَكُونَانِ بَيْنَهُمَا فَحَكَمَا فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا قَالَ وَ كَيْفَ يَخْتَلِفَانِ قُلْتُ حَكَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلَّذِي اخْتَارَهُ الْخَصْمَانِ (هر کس به نفع کسی رای دارد که او را انتخاب کرده بود) فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى أَعْدَلِهِمَا وَ أَفْقَهِهِمَا فِي دِينِ اللَّهِ فَيَمْضِي حُكْمُهُذبیان توثیق نشده است ولی چون از مشایخ ابن ابی عمیر است و مشایخ او همه ثقه می باشند از این مشکلی از این ناحیه در سند حدیث وارد نمی باشد.

ص: ۵۵۴

اشکالات وارده به روایت عمرو بن حنظله:

به روایت عمرو بن حنظله دوازده اشکال وارد شده است که ما چند اشکالی را که به بحث ما مربوط است بررسی می کنیم.

اشکال اول: (این اشکال به هر سه روایت بار می شود) قضاوت تعدد بردار نیست. یعنی قاضی باید یک نفر باشد تا حکمش قاطع و حاسم باشد و اگر دو نفر باشند قضاوت متحقق نخواهد شد و هر کس به دنبال رایی می رود که به نفع اوست. از این رو چگونه عمرو بن حنظله دو قاضی را فرض کرده است و امام علیه السلام هم آن را امضا کرده است که دو قاضی اشکال ندارد ولی باید قول افقه و اعدل را اخذ کرد.

جواب: شیخ در رسائل گفته است که این قاضی، قاضی رسمی نیست بلکه قاضی تحکیم است و به شکل کدخدا منشی می خواهد قضیه را حل و فصل کند و هر یک از متخاصمین یک نفر را جداگانه حَکَم قرار داده اند.

ما جواب دیگری می دهیم و آن اینکه وحدت قاضی در جایی است که یکی مدعی و دیگری منکر باشند ولی اگر هر دو نفر متداعی شدند در آنجا چنین نیست. مثلا این فرض در اختیار بکر است و زید و عمرو هر کدام مدعی هستند که فرش مال آنها است و هیچ یک ید ندارد و بکر هم اقرار نمی کند که این فرش مال چه کسی است. در این صورت قاضی می تواند متعدد باشد.

اشکال دوم: چطور این دو نفر قاضی هستند ولی از دلیل و رای دیگری غافل هستند مخصوصا که شبهه حکمیه است و بعید است که دو نفر قاضی و مجتهد باشند ولی از دلیل فرد دیگر غافل باشد و حکم به خلاف هم بدهند؟

یلاحظ علیه: اینها از حکم یکدگر غافل نبودند ولی مدرک قاضی دیگر را صحیح نمی دانستند.

اشکال سوم: این چه قضاوتی است که اختیارش به عهده ی متشاکیین است. دو نفر قاضی رای دادند ولی امام علیه السلام می فرماید: این دو نفر که با هم اختلاف دارند ببینند که کدام قاضی اعلم و اوثق است و رای او را اخذ کنند. در دنیا دیده نشده که قاضی رای بدهد و اختیار آن به عهده ی شکایت کنندگان باشد زیرا هر کدام از شکایت کنندگان نفع خود را در نظر می گیرد و به اصطلاح (یجر النار الی قرصته)

یلاحظ علیه: اینکه گفته اند قاضی حکمش نافذ است در جایی است که متشاکیین یکی مدعی و دیگر منکر باشد ولی اگر هر دو نفر مدعی باشند در اینجا چه مانعی دارد که آنها بتوانند بین حکم دو قاضی نگاه کنند که آنی که افقه و اعدل است آن را اخذ کنند.

همچنین می توانیم جواب شیخ انصاری را مطرح کنیم که چون قاضی در این مورد قاضی تحکیم است و هر یک از قاضی ها حَکَم است در این صورت می توان بین اخذ رای دو قاضی اختیار داشت و قول اعدل و اوثق را اخذ کرد.

اشکال چهارم: اگر در یک پرونده دو قاضی رای داد رای قاضی اول را اخذ می کنند زیرا نقض حکم قاضی حرام است. حال چگونه در روایات فوق دو قاضی با هم رای داده اند زیرا رای دومی بی ارزش است و اگر هر دو دفعه واحده رای صادر کرده اند باید حکم به تساقط کرد ولی حضرت می فرماید باید بین آن دو قول افقه و اعدل را اخذ کرد.

ص: ۵۵۶

یلاحظ علیه: ما شق اول را انتخاب می کنیم که یکی جلو تر و دیگری دیرتر رای صادر کرده است. در این صورت می گوییم این در جایی است که قاضی اول مورد رضایت هر دو نفر باشد ولی در ما نحن فی هر یک از شکایت کنندگان رای یک قاضی را انتخاب می کنند از این رو چون طرفین نسبت به قاضی دیگری راضی نیست از این رو مانع ندارد که هر کدام به رای قاضی خودش اعتنا کند.

اشکال پنجم: این مرجحات مربوط به باب قضاوت است یعنی اگر دو قاضی بر خلاف دیگر رای دادند حکم آن قاضی نافذ است که افقه و اوثق و اعدل باشد ولی بحث ما در مقام دو خبر است که متعارض اند.

ان قلت: ما الغاء خصوصیت می کنیم یعنی اگر مرجحات مزبور در باب قضاوت جاری است در دو خبر متعارض هم باید جاری باشند یعنی آن خبر که راوی اش اصدق و اوثق است را باید اخذ کرد.

قلت: این کلام صحیح نیست زیرا قضاوت فوری و فوتی است و باید بین دو نفر که اختلاف دارند سریعا قضاوت کرد ولی در خبر چنین نیست و می توان فرصت زیادی را برای ترجیح یک خبر صرف کرد.

بله اشکال پنجم به قوت خودش باقی است و حق این است که در مورد قضاوت وارد شده است و ارتباطی به خبرین متعارضین ندارد.

از این رو به نظر ما در خبرین متعارضین صفات راوی جزء مرجحات به حساب نمی آید.

مرجحات روایات متعارضین ۹۰/۰۲/۱۱

ص: ۵۵۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرجحات روایات متعارضین

بحث در روایت ابن حنظله است. گفتیم در این روایت ترجیح به صفات راوی ذکر شده بود که گفتیم ظاهرا این صفات مربوط به قاضی است نه راوی.

اکنون به مرجح دوم می پردازیم که مربوط به شهرت روایی یا شهرت عملی است.

شهرت روایی این است که روایت راوی مشهور است چه به آن عمل شده باشد یا نه ولی شهرت عملی عبارت است از روایتی که اصحاب به آن روایت عمل کرده اند. در روایت عمرو بن حنظله می خوانیم که او به امام علیه السلام عرض می کند که هر دو راوی اعدل و اوثق و عادل هستند حال باید کدام یک را مقدم بدانیم. امام علیه السلام می فرماید: باید به مصدر و مدرک حکم آنها رجوع کرد و مدرک هر کدام که مجمع علیه است آن را باید اخذ شود و قول کسی که مدرکش خبر شاذ است باید کنار گذاشته شود. (قَالَ فَقُلْتُ فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفَضَّلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ)

حال باید دید که آیا این برای مرجحات قاضی است یا مرجحات روایت.

به نظر می آید که هرچند مرجح اول که در این روایت به آن اشاره شد مربوط به صفات قاضی بود نه صفات راوی ولی این مرجح مربوط به خود روایت است نه خصوص مسئله ی قضاوت.

ص: ۵۵۸

ابتدا باید مواردی را در این روایت بررسی کنیم:

نکته ی اول این است که مراد از (مجمع علیه) در روایت فوق چیست. آیا مراد از آن متفق علیه است که به این معنا است که هیچ مخالفی با آن وجود ندارد یا مراد از آن مشهور است به این معنا که اکثرا با آن موافق باشند هرچند مخالفی هم ممکن است داشته باشد؟

واضح است که مراد مشهور است زیرا ذیل همین روایت می فرماید: (وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ) این عبارت نشان می دهد که قول خلاف هم وجود دارد.

نکته ی دوم این است که مراد از مجمع علیه آیا شهرت روایی است یا علاوه بر روایت باید مطابق آن عمل هم باید بکنند؟

حتما باید مطابق روایت عمل هم بکنند و الا اگر روایت باشد ولی کسی مطابق آن عمل نکرده باشد این عیبی بر روایت است

و نشان می دهد که روایت مشکلی داشت که مطابق آن عمل نکرده اند.

نکته ی سوم این است که امام علیه السلام در آخر این بخش از روایت می فرماید: (فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ) آیا مراد از (لَا رَيْبَ فِيهِ) حقیقی است مانند (ذلک الکتاب لا ریب فیه) یعنی در حقیقت هیچ شکی در آن وجود ندارد یا اینکه مراد از آن نسبی است یعنی اشکالی که در شاذ است در این نیست.

از آنجا که لای نفی جنس برای نفی جنس ریب است نشان می دهد که واقعا و حقیقتا هیچ شکی در آن نیست. نتیجه این می شود که مشهور چیزی که لا ریب فی صحته است و شاذ هم چیزی است که لا ریب فی بطلانه. زیرا اگر یک طرف یک قضیه قطعی شود طرف دیگرش قطعی البطلان می شود. مثلا الاربعه زوج قضیه ای است که شکی در صحتش نیست از این رو الاربعه فرد نیز شکی در بطلانش نیست.

ص: ۵۵۹

حـال بـا بررسـی این مطالب به اشـکالی که داریم می پردازیم و آن این است که روائی که مطابق مشـهور است حجت است و شکی در صـحتش نیست ولی شاذ شـکی در بطلانش نیست و این از باب تمییز حجت از لا حجت می باشد و حال آنکه ما در مقـام این است هسـتیم که حجتی را بر حجت دیگر مقـدم کنیم. زیرا دو روایت متعـارض ظـاهرا هر دو حجت هسـتند ولی این روایت یکی را از حجیت انداخته است. بنابراین این روایت ما را از باب تعادل و ترجیح خارج کرده است.

مرجح سوم: موافقه الکتاب و السنه

در این فقره از روایت عمرو بن حنظله می خوانیم: (قَالَ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمْ مَشْـهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ)

در این فقره عمرو بن حنظله عرض می کند که اگر مدرک خبر هر دو قاضـی مشهور باید چه کنیم و حکم کدام قاضی را اخذ کنیم. به هر حال در این فقره از مرجحات دیگر سخن مستقیما روی مرجحات روایت است نه حکم قاضی.

حال این سؤال مطرح می شود که چگونه می شود که هر دو خبر مشهور باشد؟

در جواب می گوییم که مثلا متقـدمین بر یک خبر و متاخرین بر خبر دوم عمل کرده باشـند و یا در یک زمان، علماء دو دسـته باشند و هر کدام به یک خبر جداگانه عمل بکنند.

(ان شاء الله مخالفت عامه را در مرجح بعدی ذکر می کنیم)

ص: ۵۶۰

اشکالی که در این مرجح است این است که محقق خراسانی در کفایه می فرماید: اگر روایات دیگر را ضمیمه ی این روایت کنیم معلوم می شود که موافقت کتاب هم از مقوله ی ممیز الحجه عن اللاحجه است نه ترجیح بین دو حجت. (بله در این روایت این نکته مشخص نیست که موافقت کتاب مرجح است یا ممیز ولی در روایات دیگر می خوانیم: (ما خالف کتاب الله فهو زخرف) و یا (باطل) یا (فاضربوا علی ارض الجدار) و یا (ما خالف کتاب الله لم اقله) همه دلالت بر این دارند که مخالف کتاب اصلا حجت نیست.)

بله مخالف قرآن بر دو قسم است. گاهی یک خبر است که مخالف قرآن می باشد ولی گاه دو خبر است که یکی از آنها مخالف قرآن می باشد. به هر حال فرقی بین آن دو نیست و هر دو قسم داخل در لا حجت می باشند.

مثلا در یک روایت می خوانیم: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ حَدِیثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ. یعنی آنی که مخالف کتاب الله است را باید در ظرف بطلان بیندازید.

و یا در حدیث دیگر می خوانیم: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ قُلْتُ لَهُ تَجِیئُنَا الْأَحَادِیثُ عَنْکُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَکَ عَنَّا فَقِسْ عَلَی کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِیثِنَا فَإِنْ کَانَ یُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ یُشْبِهُهُمَا فَلَیْسَ مِنَّا.در حدیث دیگر می خوانیم: الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع قَالَ إِذَا جَاءَکَ الْحَدِیثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقِسْهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ وَ أَحَادِیثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَ إِنْ لَمْ یُشْبِهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ.بله همان طور که گفتیم این الفاظ در همه ی روایات نیست مثلا در روایت عمرو بن حنظله و یا روایت میثمی چنین نیست ولی در سایر روایاتی که این مرجح را ذکر می کند می بینیم که در آنها تمییز حجت از لا حجت مطرح است نه ترجیح بین دو خبر.

ص: ۵۶۱

یکی از اشکالاتی که بر روایت ابن حنظله است این است که اگر آنچه در این روایت آمده است را اخذ کنیم لازم می آید که روایات تخییر بر فرد نادر حمل شود. (شیخ انصاری قائل بود روایات تخییر متواتر است و امام قدس سره قائل بود که این روایات متضافر است.)

می گوییم: باید یک نفر تمامی روایات متعارضین را جمع کند و ببیند که چه مقدار از آنها به گونه ای هستند که هیچ یک از مرجحات در آنها راه ندارد و در آنها نوبت به تخییر می رسد. شاید تعداد این روایات بسیار باشد. مستشکل در این اشکال ادعایی می کند که معلوم نیست واقعیت داشته باشد یعنی از کجا معلوم که روایات ترجیح موجب شود که روایات تخییر حمل بر فرد نادر شود.

اشکال دیگری که بر روایت عمرو بن حنظله وارد کرده اند این است که این مرجحات مربوط به زمان حضور ائمه است زیرا در آخر روایت می خوانیم: (فارجئه حتی تلقی امامک)

جواب این هم روشن است زیرا جایی که در زمان حضور و زمانی که دسترسی به امام علیه السلام هست در آن زمان عمل به مرجحات واجب باشد در زمان غیبت به طریق اولی باید به مرجحات عمل کرد.

فردا ان شاء الله به سراغ این مسئله می رویم که مراد از مخالفت کتاب چیست آیا مخالفت به شکل تباین است. (یجب و لا یجب) یا مخالفت به شکل عام و خاص مثلا قرآن می فرماید: (یُوصِیکُمُ اللَّهُ فی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ) حال یک روایت است که می گوید: (الحبوه لعامه الوراث) و روایت دیگر می گوید: (الحبوه للولد الاکبر) در اینجا روایت دوم مخالف کتاب است ولی به شکل عام و خاص.

مرجحات خبرين متعارضين ۹۰/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرجحات خبرين متعارضين

تا به حال سه مرجح را خوانديم:

اولی که راجع به اوصاف راوی بود گفتيم که در روايت ابن حنظله اين مرجح مخصوص صفات قاضی است نه صفات راوی.

دومين مرجح مربوط به شهرت عملی بود که گفتيم اين مرجح مربوط به روايت است ولی در عين حال از قبيل تمييز الحجه عن اللاحجه است نه ترجيح يک حجت بر حجت ديگر.

سومين مرجح مربوط به موافقه و مخالفت کتاب بود. در جلسه ی قبل به اين نتيجه رسيديم که اين هم از باب تمييز حجت از لا حجت است.

در جلسه ی قبل، در خاتمه اين بحث را مطرح کرديم که مراد از مخالفت کتاب چيست آيا مخالفت به شکل تباين است يا به شکل عام و خاص.

مخالفت گاه مباين است مثلا قرآن می فرمايد: (حرم الربا) و روايت می گويد: (احل الله الربا) و گاه مخالفت به شکل عام و خاص مثلا قرآن می فرمايد: حرم الربا و روايت می گويد: (لا ربا بين الولد و الوالد)

نقول: روايات بر دو دسته است:

يک دسته مربوط به رواياتی است که معارض ندارد بلکه ناظر به تک رواياتی است که فقط مخالف قرآن است. به عنوان نمونه به چند روايات اشاره می کنيم که در تمام اينها اين تعبير وجود دارد که اين روايت ها به درد نمی خورند و بايد کنار گذاشته شوند..

باب ۹ از ابواب صفات قاضی:

حديث ۱۰: عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.

ص: ۵۶۳

حديث ۱۲: عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ.زخرف يعنی چيزی که ظاهرش زيبا است و باطنش نازيبا

حدیث ۱۴: عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحُرِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُف

حدیث ۱۵: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ خَطَبَ النَّبِيُّ ص بِمِنًى فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ

حدیث ۴۷: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ سَدِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تُصَدِّقْ عَلَيْنَا إِلَّا مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّهَ نَبِيِّهِ

قسم دوم روایاتی است که ناظر به مقام متعارضین است در این قسم لحن روایات تغییر می کند. مهمترین روایات این باب روایت ابن حنظله و روایت عبد الرحمان بن ابی عبد الله. در روایت ابن حنظله می خوانیم: (قَالَ يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ خَالَفَ الْعَامَّهَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَافَقَ الْعَامَّه)

همانطور که واضح است لحن این روایات تند نیست و نمی گوید آنی که مخالف با قرآن است باطل و زخرف است و یا ما نگفته ایم بلکه این روایت می گوید باید روایت مخالف با قرآن کنار گذاشته شود.

در روایت عبد الرحمان بن ابی عبد الله که روایت ۲۹ باب ۹ است می خوانیم: (عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ حَدِیثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوه)

حال با توجه به این دو دسته از روایات می گوییم: آن روایاتی که لحنش تند است و از روایت مخالف کتاب تحاشی می کند مربوط به تک روایاتی است که مخالف کتاب می باشد. مانند روایاتی که در مورد غلو اهل بیت وارد شده است و یا مربوط به تشبیه و امثال آن است و غالب این روایات در معارف است و در مورد احکام نمی باشد. این روایات قهرا در مورد تمییز حجت از لا حجت می باشد.

اما روایایت که لحنش تند نیست مربوط به جایی است که عام و خاص باشد. (اگر تک روایت باشد می تواند قرآن را تخصیص بزند کما اینکه ما هم قائل هستیم روایتی که می گوید بین والد و ولد ربا وجود ندارد، عموم حرمت ربا را تخصیص می زند.) اما اگر بین دو روایت متعارض باشد باید آنی را اخذ کنیم که موافق عموم قرآن و سنت است.

با این تفسیر موافقت قرآن از قبیل مرجحات می شود نه از باب تمییز حجت از لا حجت.

به عبارت دیگر در موافقت کتاب قائل به تفصیل شده می گوییم: موافقت کتاب در باب تباین، ممیز حجت از لا حجت است و در باب عموم و خصوص مرجح احد الحجتین عن الاخری می باشد.

ص: ۵۶۵

از این رو فقها در فقه اگر به دو روایت برخورد کنند که یکی مخصص و یا مقید قرآن باشد با آن قرآن را تخصیص و تقیید می زنند ولی اگر دو روایت باشد که با هم متعارض باشند آنی را اخذ می کنند که موافق قرآن است و دیگری را کنار می گذارند.

المرجح الرابع: مخالفه العامه و موافقتها

در روایت عمرو بن حنظله در این مورد خواندیم: (قَالَ فَإِنْ کَانَ الْخَبَرَانِ عَنْکُمْ مَشْهُورَیْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْکُمْ قَالَ یُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُکْمُهُ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ خَالَفَ الْعَامَّهَ فَیُؤْخَذُ بِهِ وَ یُتْرَکُ مَا خَالَفَ حُکْمُهُ حُکْمَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَافَقَ الْعَامَّهَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَ الْفَقِیهَانِ عَرَفَا حُکْمَهُ مِنَ الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَیْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّهِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَیِّ الْخَبَرَیْنِ یُؤْخَذُ فَقَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِیهِ الرَّشَادُ)

این مرجح از اهل بیت متضافرا وارد شده است که اگر دو خبر با هم متعارض شدند باید موافق عامه را رها کرد و مخالف آن را اخذ کرد. روایات دیگری از قبیل عبارتند از:

باب ۹ از ابواب صفات قاضی

حدیث ۲۹: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ حَدِیثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِی کِتَابِ اللَّهِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی أَخْبَارِ الْعَامَّهِ فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوه.در این خبر میزان مخالفت و موافقت اخبار عامه است ولی در بعضی از روایات موافقت و مخالفت با فتوای عامه ملاک قرار داده شده است.

ص: ۵۶۶

حدیث ۳۰: یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ السَّرِیِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ حَدِیثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَخُذُوا بِمَا خَالَفَ الْقَوْم

حدیث ۳۱: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ قُلْتُ لِلْعَبْدِ الصَّالِحِ ع هَلْ یَسَعُنَا فِیمَا وَرَدَ عَلَیْنَا مِنْکُمْ إِلَّا التَّسْلِیمُ لَکُمْ فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ لَا یَسَعُکُمْ إِلَّا التَّسْلِیمُ لَنَا فَقُلْتُ فَیُرْوَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع شَیْ ءٌ وَ یُرْوَی عَنْهُ خِلَافُهُ فَبِأَیِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ

حدیث ۳۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی بْنِ الْمُتَوَکِّلِ عَنِ السَّعْدَآبَادِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِلرِّضَا ع کَیْفَ نَصْنَعُ بِالْخَبَرَیْنِ الْمُخْتَلِفَیْنِ فَقَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ خَبَرَانِ مُخْتَلِفَانِ فَانْظُرُوا إِلَی مَا یُخَالِفُ مِنْهُمَا الْعَامَّةَ فَخُذُوهُ وَ انْظُرُوا إِلَی مَا یُوَافِقُ أَخْبَارَهُمْ فَدَعُوهُ.

همگان متفق القول هستند که مخالفت عامه و موافقت آن جزء مرجحات است نه ممیزات.

ان قلت: این بحث که این مرجحات، ممیز حجت از لا حجت است یا مرجح چه فایده ی عملی دارد؟

قلت: اگر ممیز الحجه عن اللاحجه باشد اگر دهها مرجح در طرف دیگر باشد نمی تواند آن را به زمین بزند ولی اگر از قبیل مرجح باشد در این صورت باید ببینیم که مرجحات کدام طرف بیشتر است.

نقول: این شبهه در ذهن است که امام علیه السلام می فرماید: (فما خالف العامه ففیه الرشاد) آیا این سبب نمی شود که بگوییم این هم از قبیل ممیز الحجه عن اللاحجه می باشد؟

ولی علی الظاهر مخالف عامه هم جزء ممیزات است نه مرجح.

ص: ۵۶۷

ان قلت: اگر مخالفت عامه ممیز باشد باید در تک روایت هم بگوییم که اگر موافق عامه است آن هم حجت نباشد.

قلت: می توانیم بگوییم که مخالفت عامه در صورت تعارض ممیز است نه در غیر آن.

المرجح الخامس: الاخذ بالاحدث

مثلا دو روایت است که یکی از امام صادق علیه السلام است و دیگری از امام عسگری علیه السلام که گفته شده است آنی که متاخر است را اخذ کنیم. ان شاء الله فردا این مرجح را بحث خواهیم کرد.

بررسی مرجحات ۹۰/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مرجحات

آخرین مرجحاتی که در روایات است این است که باید به الاحدث اخذ کنیم. در این مورد سه روایت وجود دارد:

وسائل ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی

حدیث ۸: عَنْهُ (علی بن ابراهیم) عَنْ أَبِیهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ یُونُسَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَیْسٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا جَاءَ حَدِیثٌ عَنْ أَوَّلِکُمْ وَ حَدِیثٌ عَنْ آخِرِکُمْ بِأَیِّهِمَا نَأْخُذُ فَقَالَ خُذُوا بِهِ حَتَّى یَبْلُغَکُمْ عَنِ الْحَیِّ فَإِنْ بَلَغَکُمْ عَنِ الْحَیِّ فَخُذُوا بِقَوْلِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا وَ اللَّهِ لَا نُدْخِلُکُمْ إِلَّا فِیمَا یَسَعُکُمْ راوی در این حدیث عرض می کند که از یکی از ائمه ی پیشین روایتی نقل شده است و از امام متاخر هم روایت متعارضی نقل شده است. در این حال باید به کدام اخذ کنیم. امام علیه السلام به او می فرماید: باید به روایت حی عمل کنید.

حدیث ۹: قَالَ الْکُلَیْنِیُّ وَ فِی حَدِیثٍ آخَرَ خُذُوا بِالْأَحْدَثِ یعنی باید روایت جدید را اخذ کنیم و قدیمی را رها کنیم.

ص: ۵۶۸

حدیث ۱۷: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَمْرٍو الْکِنَانِیِّ قَالَ قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع یَا أَبَا عَمْرٍو أَ رَأَیْتَ لَوْ حَدَّثْتُکَ بِحَدِیثٍ أَوْ أَفْتَیْتُکَ بِفُتْیَا ثُمَّ جِئْتَنِی بَعْدَ ذَلِکَ فَسَأَلْتَنِی عَنْهُ فَأَخْبَرْتُکَ بِخِلَافِ مَا کُنْتُ أَخْبَرْتُکَ أَوْ أَفْتَیْتُکَ بِخِلَافِ ذَلِکَ بِأَیِّهِمَا کُنْتَ تَأْخُذُ قُلْتُ بِأَحْدَثِهِمَا وَ أَدَعُ الْآخَرَ فَقَالَ قَدْ أَصَبْتَ یَا أَبَا عَمْرٍو أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ یُعْبَدَ سِرّاً أَمَا وَ اللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِکَ إِنَّهُ لَخَیْرٌ لِی وَ لَکُمْ أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا فِی دِینِهِ إِلَّا التَّقِیَّةَ در این روایت دیگر خود راوی چیزی سؤال نمی کند بلکه امام علیه السلام خودش این حکم را مطرح می کند که باید به روایت احدث اخذ کرد.

نقول: ههنا بحثان:

گـاهی این دو روایت متعارض از پیامبر اکرم (ص) نقل شـده است. مثلا یک روایت از ایشان در اول هجرت نقل شـده است و دیگری که با اولی معارض است در دهم هجرت. در این صورت حتما روایت دوم را می گیرنـد زیرا دومی ناسـخ خبر اول می باشـد. گـاهی این دو روایت در لسـان دو امـام علیهما السـلام باشـد. در اینجا نمی توانیم بگوییم روایت دوم ناسـخ روایت اول است زیرا نسـخ بعـد از رسول خـدا (ص) محال است و بعد از رحلت ایشان باب نسخ بسـته شده است. (هرچند مرحوم صدوق قائل است که حدیث دوم ناسخ حدیث اول می باشد. این کلام با مبانی ما سازگار نیست.)

علت اینکه دو امام، دو حـدیث متعارض نقل کرده انـد این است که ائمه در دوران سـخت زندگی کرده و در حال تقیه بودند. ما باید روایت دوم را اخذ کنیم زیرا ائمه به مصالح شیعه اعلم بودند. البته در این صورت معلوم نیست که کدام روایت متضمن حکم واقعی است و کدام متضمن حکم ظاهری.

ص: ۵۶۹

خلاصه این که این مرجح در این حد است که امام حی حکمی که در زمان حاضر لازم است را بیان می کند.

بله این مرجح مربوط به زمان حضور امام علیه السلام است. ما که در زمان غیبت هستیم نمی توانیم به این مرجح عمل کنیم. زیرا بین ما و امام دوم حدود هزار سال فاصله است و مصلحتی که در زمان امام دوم بوده برای ما جاری نیست.

تم الکلام فی المرجحات المنصوصه و ما پنج مرجح را بررسی کردیم.

فصل: لزوم العمل بالمرجح و عدمه

در این فصل به این بحث می پردازیم که آیا عمل به این مرجحات منصوصه واجب است (کما اینکه مشهور و شیخ انصاری قائل به این هستند) و یا اینکه عمل به آنها مستحب و افضل است.

از زمان کلینی تا زمان محقق خراسانی همه ی علماء معتقد بودند که عمل به مرجحات واجب است. (چه اسم آن را مرجح بگذاریم و چه ممیز) در این میان محقق خراسانی قائل است که عمل به آنها جنبه ی استحبابی و افضلیت دارد.

کسانی که قائل به لزوم عمل هستند برای مدعای خود پنج دلیل آورده اند که در کفایه ذکر شده است و محقق خراسانی همه را رد می کند.

یکی از آن ادله اجماع است و دیگری این است که اگر عمل به راجح نکنیم لازم می آید که مرجوح بر راجح مقدم شود.

نقول: به محقق خراسانی خراسانی می گوییم بهتر این است که به خود روایات مراجعه کنیم نه اینکه ادله ی سست را ذکر کنیم و رد کنیم.

ص: ۵۷۰

از این رو ما به سراغ روایات می رویم تا ببینیم از آنها لزوم استفاده می شود یا استحباب.

مثلا در شهرت عملی خواندیم: (فان المجمع علیه لا ریب فیه) و گفتیم از این استفاده می شود که آنی که در مقابل آن است لا ریب فی بطلانه می باشد. از این رو شاذ داخل در (بیّن غیّه) می باشد. همان طور که در حدیثی می خوانیم: (إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَمُتَّبَعٌ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَمُجْتَنَبٌ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ حُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ) بنابراین ظاهر این مرجح این است که باید به آن عمل کنیم نه اینکه عمل مطابق آن مستحب باشد.

ان قلت: شهرت عملی از قبیل ممیز الحجه عن اللا حجه می باشد نه مرجح.

قلت: چه ممیز باشد یا مرجح در هر صورت باید مطابق آن عمل شود.

همچنین در مورد مخالفت عامه می خوانیم: (ما خالف العامه ففیه الرشاد) در نتیجه مقابل آن می شود ما وافق العامه ففیه الضلال و این علامت این است که باید آن را کنار بگذاریم و حتما به این مرجح عمل کنیم.

همچنین در مرجح بعدی می خوانیم: (ما خالف القوم فاجتنبه) ظاهر این عبارت هم نهی است.

بنابراین ظاهر این روایات این است که حتما باید مطابق این مرجحات عمل شود.

بعد محقق خراسانی چهار دلیل می آورد که عمل به مرجحات مستحب است. اکنون این مرجحات را ذکر می کنیم و بررسی می نمائیم.

الدلیل الاول: دلیل مرجحات یا مرسله ی زراره است و یا مقبوله ی عمر بن حنظله. مرسله ی زراره ارزشی ندارد زیرا بی سند است و در سند آن سه راوی ذکر شده است که بین هر سه قرن ها فاصله است. مقبوله ی عمر بن حنظله هم مربوط به قضات است نه روات و احادیث.

يلاحظ عليه: همانطور كه در بحث مقبوله مطرح كرديم در مورد صفات راوى، اشكال محقق خراسانى صحيح است و اين مرجحات براى صفات قاضى است نه صفات راوى ولى در مورد ساير مرجحات اين كلام صادق نيست. (دليل آن را در بررسى مقبوله مطرح كرديم.)

الدليل الثانى: مقبوله ى عمر بن حنظله به تمامه مربوط به عصر حضور است زيرا در آخر آن روايت وقتى راوى مى پرسد تمام اين مرجحات در هر دو روايت است مى خوانيم: (فارجئه حتى تلقى امامك)

يلاحظ عليه: به دليل قانون اشتراك ما كه در عصر غيبت هستيم با كسانى كه در عصر حضور هستند در تكليف مشترك هستيم. از اين رو آنچه در زمان حضور جارى است در زمان غيبت هم جارى و سارى است. به بيان ديگر اگر در زمان حضور كه دسترسى به امام عليه السلام وجود دارد بايد به اين مرجحات عمل كنيم در زمان غيبت كه دسترسى به امام وجود ندارد به طريق اولى بايد به اين مرجحات عمل كنيم.

الدليل الثالث: محقق خراسانى مى فرمايد: اگر به مرجحات عمل كنيم لازم مى آيد كه اخبار تخيير را بر فرد نادر حمل كنيم. (هشت روايت داشتيم كه دلالت بر تخيير مى كرد.)

يلاحظ عليه: اين اشكال را قبلاً مطرح كرديم و رد كرديم و گفتيم اين صرف يك ادعا است و بايد يك نفر تمامى روايات متعارضه را بررسى كند و بعد حكم كند كه در صورت عمل به مرجحات بايد اخبار تخيير را كنار بگذاريم.

جواب ديگر اين است كه اگر از مرجحات منصوصه به مرجحات غير منصوصه تجاوز كنيم و به همه عمل كنيم ممكن است ديگر موردى براى اخبار تخيير باقى نماند.

ص: ۵۷۲

الدلیل الرابع: اگر عمل به مرجحات لازم باشد مجبوریم مقبوله را مقید کنیم و حال آنکه لسان مقبوله آبی از تقیید است و قابل تقیید نمی باشد.

توضیح ذلک: طبق مفاد مقبوله شهرت، موافقت کتاب، مخالفت عامه و الاحدث باید ترجیح داده شود. حال اگر روایتی داریم مشهور که مخالف کتاب است و روایت دیگری است شاذ که موافق کتاب است. در اینجا طبق مفاد مقبوله باید مشهور را اخذ کنیم زیرا رتبه ی شهرت مقدم بر موافقت کتاب است. در این صورت باید ترجیح دوم که موافقت و مخالفت کتاب است را مقید کنیم یعنی بگوییم: خذ ما وافق الکتاب الا اذا کان المخالف مشهورا. این در حالی است که لحن مقبوله تقیید بردار نیست و همچنین امکان ندارد امام بفرماید: آنی که مخالف کتاب است هر چند زخرف و باطل است ولی چون موافق مشهور است باید آن را اخذ کرد. واضح است که این کلام باطل و ناصحیح است.

بنابراین عمل به مرجحات الزام آور نیست و الا می بایست مقبوله را تقیید بزنیم.

ان شاء الله فردا جواب این اشکال را مطرح می کنیم.

مباحثی پیرامون مرجحات ۹۰/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحثی پیرامون مرجحات

مشهور علماء فرموده اند عمل به مرجحات واجب است (چه مرجح باشد چه ممیز) ولی محقق خراسانی در این میان قائل است که عمل به آنها مستحب می باشد. ایشان برای مدعای خود چهار دلیل اقامه کرده بود و در جلسه ی قبل به سه مورد آن پرداختیم و امروز به اشکال چهارم می پردازیم که بیان محقق خراسانی در بیان این اشکال بسیار مجمل است.

ص: ۵۷۳

حاصل استدلال ایشان (همان طور که در جلسه ی قبل توضیح دادیم) این است که اگر عمل به مرجحات واجب باشد باید در دلیل مرجح کتاب تخصیص بزنیم و حال آنکه لسان دلیل آبی از تخصیص است.

توضیح ذلک: طبق مفاد مقبوله مرجحات طبق ترتیب خاصی ذکر شده اند و رعایت این ترتیب لازم است. در مقبوله اول صفات راوی ذکر شده است و بعد به ترتیب شهرت، موافقت کتاب، مخالفت عامه و الاحدث. حال اگر روایتی داریم که مشهور است و مخالف کتاب است و روایت دیگری هم هست که شاذ است ولی موافق کتاب. در اینجا طبق مفاد مقبوله باید مشهوری که مخالف کتاب است را اخذ کنیم زیرا رتبه ی شهرت مقدم بر موافقت کتاب است. در این صورت باید ترجیح دوم که موافقت و مخالفت کتاب است را مقید کنیم یعنی بگوییم: خذ ما وافق الکتاب الا اذا کان المخالف مشهورا. این در حالی است که لحن مقبوله تقیید بردار نیست و همچنین امکان ندارد امام بفرماید: آنی که مخالف کتاب است هر چند زخرف و باطل است ولی چون موافق مشهور است باید آن را اخذ کرد. واضح است که این کلام باطل و ناصحیح است.

بنابراین عمل به مرجحات الزام آور نیست و الا می بایست مقبوله را تقیید بزنیم.

یلاحظ علیه: اساس استدلال محقق خراسانی در این است که این ترتیبی که در روایت وجود دارد لازم الاجراء می باشد ولی ما از ایشان می پرسیم: از کجا می فرماید این ترتیب لازم العمل است. اگر این ترتیب در کلام امام علیه السلام بود می شد چنین گفت ولی این ترتیب در واقع ترتیب سؤالاتی است که سائل می پرسد.

ثانیا: اصلا این فرضیه که خبر مشهوری وجود داشته باشد و همه به آن عمل کنند در حالی که مخالف کتاب باشد و از آن طرف خبری که موافق کتاب است در مقابل آن قرار داشته باشد و شاذ هم باشد. این صورت اصلا واقعیت خارجی ندارد.

ثالثا: هر یک از این مرجحات مستقلا یا مرجح است و یا ممیز و در فرضی که محقق خراسانی بیان کرده است هر دو مرجح از ارزش می افتد یعنی مشهوری که مخالف کتاب است به خاطر مخالفت کتاب بی ارزش می شود و شاذی که موافق کتاب است به دلیل شاذ بودن بی ارزش می شود.

بناء علی هذا ما قائل هستیم که عمل به مرجحات واجب است نه مستحب.

الجهه الثالثه: هل یقتصر علی المنصوص او یتعدی من المنصوص الی غیرها؟

ما چهار مرجح منصوص داریم که عبارتند از: صفات راوی، شهرت عملیه، موافقت کتاب، مخالفت عامه (احدث بودن را هم جزء مرجحات ندانستیم). حال سؤال این است که آیا باید به همین چهار مورد اکتفاء کنیم (کما اینکه ما به این اعتقاد داریم) یا آنکه می توانیم از این موارد به موارد دیگر هم تعدی کنیم.

مثلاـ یک خبر منقول به معنا است و خبر دیگر منقول به لفظ است و یا یک خبر در سندش واسطه های بیشتری وجود دارد و دیگر کمتر که آنی که کمتر است را اخذ کنیم و یا یکی از راویان ضبط بیشتری از راوی در روایت دیگر دارد و یا لفظ یک روایت فصیح تر از دیگری است.

شیخ انصاری در این مورد بحث مفصلی را مطرح کرده است و حضرت امام هم این بحث را مشروحا بحث کرده است و همچنین سایر علماء

مشهور قائل به تعدی است و شیخ انصاری سعی کرده است که چند دلیل برای قول مشهور درست کند (این ادله در کلام مشهور وجود ندارد)

الدلیل الاول: قوله علیه السلام فی المقبوله (الاوثقیه و الاصدقیه) که این دو وصف در مقبوله و روایت زراره ذکر شده است. البته در مقبوله صفات دیگری هم مانند اعدلیت و افقهیت ذکر شده است ولی شیخ روی آنها تکیه نمی کند و دلیل آن این است که ممکن است اعدلیت خصوصیت داشته باشد زیرا اعدلیت صفتی است قائم به نفس و هکذا افقهیت ولی اصدقیت و اوثقیت خصوصیتی ندارد و علت اینکه شارع مقدس این دو را مرجح قرار داده است برای این است که کسی که اوثق و اصدق است اینها از ثقه و صادق اقرب به واقع هستند. حال که ملاک اقربیت به واقع است می گوییم: طبق قاعده ی العله تعمم و التخصص، هر صفتی که موجب اقربیت به واقع است را اخذ می کنیم. مثلا اگر یک روایت منقول به لفظ است و دیگری منقول به معنا در اینجا ما اولی را اخذ می کنیم زیرا آنی که مطابق لفظ امام علیه السلام است به واقع نزدیک تر است.

حضرت امام قدس سره این اشکال را به شیخ وارد کرده بود که اتفاقا افهیت هم برای این است که قول افقه به واقع نزدیک تر از فقیه است. همچنین است در اعدل و عادل که قول اعدل به واقع نزدکک تر است زیرا او دقت بیشتری در ذکر ریزه کاری ها دارد.

یلاحظ علی الشیخ: در این مورد نمی توانیم الغاء خصوصیت کنیم زیرا ممکن است مرجح بودن این دو صفت به خاطر اقربیت به واقع نباشد بلکه برای چیز دیگری باشد. مثلا شاید برای این باشد که در قضاوت باید سریعا اقدام کرد و نمی شود آن را به تاخیر انداخت به این دلیل وقتی دو قاضی با هم اختلاف می کنند، امام علیه السلام برای حذف ماده ی خلاف می فرماید: اوثق و اصدق و اعدل و افقه را اخذ کنیم این بدین دلیل است که سریعا باید حکم را مشخص کرد تا اختلاف بین افراد پایان پذیرد. ولی در مقام فتوا دادن چون این امر فوری و فوتی نیست می توان در آن صبر کرد تا بعد به نتیجه ای رسید.

الدلیل الثانی: قوله علیه السلام : (فان المجمع علیه لا ریب فیه) که در این عبارت مراد رفع ریب نسبی است.

توضیح ذلک: شیخ انصاری می فرماید: مراد اینکه مراد از مجمع علیه چیست دو احتمال دارد. یکی اینکه مراد از آن متواتر باشد. این احتمال صحیح نیست زیرا در عبارت بعدی می خوانیم: (فان کانا مشهورین) احتمال دیگر این است که مراد از مجمع علیه خبر واحدی باشد که روات آن را نقل کرده اند و غیر مجمع علیه خبری است که روات آن را نقل نکرده باشند.

حال که مراد خبر واحد است که بر دو قسم می باشد یکی روات آن را نقل کرده اند که مجمع علیه می باشد و دیگر بر خلاف آن، شیخ انصاری می فرماید: اینکه امام علیه السلام در مورد روایت اول می فرماید: لا ریب فیه، مراد او لا ریب فیه حقیقی است یا نسبی. واضح است که نسبی است زیرا فقط در صورتی که متواتر بود حقیقی می شد ولی چون خبر واحد است نسبی می باشد. از این رو معنای آن این نیست که مجمع علیه مانند آفتاب بی عیب و نقص است بلکه مراد آن این است که آن ریبی که در شاذ است در این خبر مجمع علیه نیست ولی در عین حالی که مجمع علیه لا ریب فیه است ممکن است در آن ریب های دیگری هم باشد. حال که مراد لا ریب فیه نسبی است می گوییم این صفت قابل تسری است و اگر مثلا دو روایت داریم که یکی منقول به لفظ است و دیگری منقول به معنا، اولی (لا ریب فیهِ) نسبی است دومی (فیه ریب)، نسبی می باشد.

بعد شیخ انصاری دو شاهد بر این استدلال می آورد: شاهد اول این است که راوی بعد می پرسد: (فان کانا مشهورین) و اگر مراد متواتر بود دیگر محال بود راوی فرض کند که هر دو خبر مشهور باشند.

شاهد دوم این است که اگر لا ریب حقیقی بود این امر خلاف عقل بود زیرا صفات راوی از مرجحات ظنیه است و اگر مجمع علیه لا ریب فیه حقیقی باشد چرا امام علیه السلام مرجح ظنی (که صفات راوی است) را اول ذکر کرده است و مرجح قطعی (که مجمع علیه است) را بعدا ذکر کرده است؟

یلاحظ علیه: کلام شیخ انصاری خلاف قواعد عربی است زیرا لا نفی جنس، جنس را نفی می کند نه فرد را. کما اینکه عبارت (لا ـ رجل فی الدار) یعنی جنس مرد در خانه نیست. از این رو عبارت (فان المجمع علیه لا ریب فیه) یعنی هیچ ریبی در مجمع علیه نیست و این همان نفی ریب حقیقی است نه نسبی.

ثانیا: شیخ در اول فرمود که یا خبر واحدی که روات آن را نقل کرده اند است و یا خبر متواتر. ما می گوییم هیچ کدام مراد نیست بلکه مراد خبر واحدی است که مشهور به آن عمل کرده اند. از این رو یک خبر می شود لا ریب فیه اصلا و دیگری می شود فیه کل ریب و لا ریب فی بطلانه

ثالثا: دو شاهدی که شیخ انصاری به آن تمسک کرده است را از دست او می گیریم. اما در مورد شاهد اول ایشان می گوییم: ما باید در عبارت (فان کانا مشهورین) تصرف کنیم و بگوییم که مراد از مشهورین به این معنا نیست که هر دو متواتر هستند تا اشکال پیش آید بلکه مراد این است که هیچ کدام بر دیگری مزیت ندارد.

اما در مورد شاهد دوم ایشان می گوییم: وجه مقدم کردن مرجح ظنی بر قطعی این است که مرجح اول طبق نظر ما مربوط به قاضی است ولی مرجح بعدی مربوط به روایت است. بله اگر هر دو مربوط به روایت بود حق با شیخ بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دو دلیل دیگر شیخ انصاری را ذکر می کنیم.

جواز و عدم جواز تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه ۹۰/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواز و عدم جواز تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه

سخن در این است که آیا می توانیم از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تعدی کنیم؟

منصوص عبارت است از صفات راوی، شهرت، موافقت کتاب و مخالفت عامه. غیر منصوص مواردی غیر از این چهار مورد است مثلا منقول به لفظ را در صورت تعارض بر منقول به معنا ترجیح دهیم و یا روایتی که واسطه اش تا امام علیه السلام کم را بر روایتی که واسطه اش زیاد است مقدم داریم (زیرا اگر واسطه کم باشد اشتباه در آن کمتر است.)

شیخ طرفدار جواز تعدی است و دلائلی بر این امر اقامه کرده است که دو مورد را خواندیم و اکنون به سراغ دلیل سوم می رویم:

شیخ می فرماید: در دو روایت آمده است که رشد در مخالفت عامه است:

در روایت علی بن اسباط آمده است: (دَعُوا مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَإِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِم) (باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲۳)

در مقبوله ی عمر بن حنظله آمده است: (مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَاد)

ص: ۵۷۹

وجه استدلال به این نحو است که العله تعمم و تخصص. علت در این دو روایت معمم است زیرا امام علیه السلام می فرماید: خلاف عامه را اخذ کن زیرا رشاد در مخالفت آن دو است.

حال واضح است که نمی شود گفت که عامه هر چه می گویند باطل و ضلالت است و هر چه ما می گوییم صحیح و هدایت زیرا ما مشترکات زیادی با عامه داریم. از این رو آنچه امام علیه السلام فرموده است کلی نیست بلکه نسبی است یعنی اگر دو خبر باشد که با هم متعارض باشند و یکی موافق عامه باشد و یکی مخالف در این صورت آن ریب و احتمال خلاف و بطلانی که در موافق عامه است در مخالف عامه وجود ندارد.

از این استفاده می شود که هر چه کمی رشدش بیشتر باشد باید آن را اخذ کنیم چه منصوصه باشد و چه منصوصه نباشد.

یلاحظ علیه: اما سند روایت اول ضعیف است زیرا در سندش احمد بن محمد سیاری است که هم فاسد المذهب است و هم ضعیف الروایه و بسیاری از روایات تحریف قرآن از ایشان نقل شده است که تعداد آنها به بیش از هشتصد روایت بالغ می شود.

اما روایت دوم مقبوله است و مورد قبول می باشد. از این رو می گوییم که اگر مرجح غیر منصوصی باشد که دلالتش قوی باشد و از نظر قدرت مانند عبارت امام در این روایت باشد که تصریحا بگوید: آنی که مخالف عامه است در آن رشاد است. در این صورت می توان به آن اخذ کرد. ولی چنین چیزی وجود ندارد مثلا در مورد خبری که واسطه اش کم است و دیگری واسطه اش زیاد است آیا در مورد آن می توانیم با اطمینان بگوییم: روایتی که واسطه اش کم است ففیه الرشاد ولی آنی که واسطه اش زیاد است ففیه الضلال؟ هیچ یک از مرجحات غیر منصوصه چنین نیستند.

ص: ۵۸۰

دلیل چهارم شیخ: در دو روایت آمده است: (دع ما یریبک الی ما لا یریبک) یعنی آنکه که مشکوک است را رها کن و آنی که شک در آن نیست آن را باید اخذ کنیم.

وجه استدلال بدین گونه است که شیخ می فرماید: ریب در این روایت حقیقی نیست بلکه نسبی است و الا اگر ریب حقیقی باشد این روایت از باب توضیح واضحات می باشد زیرا همه می دانند که آنی که صد در صد مشکوک است را باید در مقابل چیزی که صد در صد یقینی است کنار گذاشت.

از این رو امام علیه السلام در مقام بیان چیز جدیدی است و آن اینکه چیزی که در آن به جهتی اندکی شک وجود دارد آن را در مقابل چیزی که در آن، آن جهت از شک نیست رها کن. با این بیان به مرجحات غیر منصوصه می توان تعدی کرد زیرا اگر دو روایت متعارض بودند که یکی نقل به معنا بود و یکی نقل به لفظ در اینجا آن روایتی که نقل به معنا است حاوی درصد کمی از شک است (زیرا نقل به معنا شده است) ولی روایت که عین عبارت امام علیه السلام است در آن، آن شکی که از ناحیه ی نقل به معنا ممکن است وجود داشته باشد، وجود ندارد، .

مضافا بر این، روایت فوق سند ندارد و شهید آن را در کتاب ذکری بدون سند از رسول خدا (ص) نقل کرده است. بله مرحوم کراجکی آن را با سند نقل کرده است و صاحب وسائل آن را آورده است. باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی حدیث ۴۷: دَعْ مَا يُرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيبُكَ فَإِنَّكَ لَنْ تَجِدَ فَقْدَ شَيْ ءٍ تَرَكْتَهُ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ولی این روایت اصلا ربطی به مسئله ی ما ندارد بلکه ناظر به شبهه ی تحریمیه است زیرا ذیل این روایت می گوید: که اگر نمی دانستی چیزی حلال است یا حرام و مشتبه بود اگر آن را ترک کنی چیزی از تو کم نمی شود. این ارتباطی به دو روایت متعارض ندارد.

ص: ۵۸۱

تم الکلام فی ادله الشیخ الانصاری

ثم ان هنا دلیل آخر ذکره الامام قدس سره و آن اینکه در علم اصول در باب اوامر ثابت شده است که (اذا دار الامر بین التعیین و التخییر فالتعیین اولی) مثلاً نمی دانم برای کفاره باید شصت روز روزه بگیرم و لا غیر یا اینکه بین آن و بین اطعام مسکین مخیر هستم. در این هنگام همه می گویند که باید آنی که معین است را اخذ کرد. زیرا در آن علم به برائت یقینا حاصل می شود.

با این بیان امام قدس سره می فرماید: از این قاعده در ما نحن فیه استفاده می کنیم. دو خبر است یکی منقول به لفظ است و دیگری که با آن معارض است منقول به معنا و من نمی دانم آیا باید معینا منقول به لفظ را اخذ کنم یا اینکه بین آن و منقول به معنا مخیر هستم. عقل می گوید که باید منقول به لفظ را اخذ کنیم. این استدلال در تمامی مواردی که مرجحی غیر منصوص وجود داشته باشد صادق است.

یلاحظ علیه: این استدلال در صورتی خوب است که اخبار تخییر وجود نداشته باشد و حال اینکه بعد فقد مرجحات منصوصه اخبار کثیره ای دلالت بر جواز تخییر دارد. از این رو عند فقد مرجحات منصوصه نمی توانیم سراغ غیر منصوصه برویم بلکه در این حال بین دو خبر مخیر هستیم.

بله حضرت امام اخبار تخییر را سالم نمی دانست و بین آنها فقط روایت حسن به جهم را سالم می دانست ولی به نظر ما بیش از آن روایت هم روایت صحیح وجود داشت.

ص: ۵۸۲

اما دلیل القائل بعدم التعدی: ایشان دو دلیل ارائه کرده اند:

الـدلیل الاول: اگر واقعا بنا بود از منصوص به غیر منصوص تعـدی کنیم چرا اصولیین این همه بین مرجحات بحث کرده اند که اول بایـد اوثقیت و اصـدقیت باشد بعد شـهرت، بعد موافقت کتاب و بعد مخالفت عامه. از همان اول می بایست می گفتند که هر خبری که مزیتی در آن باشد را باید ترجیح دهید. از این رو فقط باید به منصوصه بسنده کرد.

یلاحظ علیه: اگر اصولیین به صرف اینکه بایـد ذی المزیه را اخـذ کرد بسـنده می کردنـد ما چگونه می توانستیم مرجحات را بشناسیم؟

الـدلیل الثـانی: اگر اخـذ بـه ذی المزیـه لازم بـود دیگر حضـرت در خـاتمه نمی فرمـود کـه اگر دو روایت از نظر تمـامی آنی مرجحـات چهـار گـانه مسـاوی شدنـد در این صورت توقف کن تـا امامت را ملاقت کنی. بلکه می فرمود: به هر مزیتی که در یکی وجود دارد می توانی اخذ کنی.

نقول: این دلیل، قابل قبول است.

خاتمه: این بحث بحث جدیدی است و در اکثر تقریرات وجود ندارد. شیخ و مرحوم مظفر این بحث را مطرح کرده اند.

اذا کان بین الخبرین من النسب الاربع عموم و خصوص من وجه:

بین دو خبر چهار حالت وجود دارد. اگر دو خبر با هم مساوی بودنـد هیـچ بحثی در آن نیست زیرا هر دو یک مضـمون دارند. (مثلا دو خبر می گوید: یجب صلاه الجمعه)

اگر دو خبر متباین بودند در اینجا باید به مرجحات مراجعه کنیم.

ص: ۵۸۳

اگر دو خبر عام و خاص مطلق بودند در این صورت عام را با خاص تخصیص می زنیم.

حال در عموم و خصوص من وجه بحث است. مثلاً یک خبر می گوید: (عذره کل ما لا یؤکل لحمه نجس) و روایت دیگر می گوید: (عذره کل طائر طاهر) حال عذره ی روباه و خرگوش نجس است یقینا و خبر دوم به آن کاری ندارد. از آن طرف پرنده ای مانند مرغ خانگی که گوشتش را می خورند عذره ی آن یقینا پاک است و خبر اول به آن کاری ندارد. دعوا در پرنده ای مانند عقاب است که هم گوشتش را نمی خورند که خبر اول می گوید عذره اش نجس است و از طرف دیگر چون پرنده است خبر دوم می گوید عذره اش پاک است.

در اینجا دو قول وجود دارد:

قول اول: (این قول مختار ماست) به هر دو دلیل در ماده ی افتراق عمل می کنیم ولی در آن قسمت که با هم معارض می شوند هر دو را کنار می گذاریم و به هیچ یک عمل نمی کنیم. حال یا به سراغ ادله ی اجتهادیه ی دیگر می رویم و به اطلاق یا عموم ادله ی دیگر عمل می کنیم و اگر چنین دلیلی هم نبود به اصول عملیه عمل می کنیم.

قول دوم که مختار شیخ انصاری است این است که در مجمع به مرجحات مراجعه می کنیم و می بینم کدام موافق کتاب است و یا مخالف عامه و هکذا.

ان شاء الله فردا این بحث را مطرح خواهیم کرد.

ص: ۵۸۴

جواز و عدم جواز تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه ۹۰/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض دو دلیل به شکل عام و خاص من وجه

بحث در جایی است که بین دو خبر عموم و خصوص من وجه باشد. در جلسه ی قبل مثال فقهی آن را بیان کردیم و در این جلسه مثالی عامیانه را مطرح می کنیم: مانند (اکرم العلماء) و (لا تکرم الفساق) که در عالمی که فاسق است با هم تعارض دارند.

مسلک اول که مختار ماست این است که در مجمع العنوانین هر دو را کنار می گذاریم بعد ابتدا به ادله ی فوقانیه که عمومات و اطلاقات است که ادله ی اجتهادیه است مراجعه می کنیم و اگر چیزی یافت نشد به ادله ی تحتانیه که اصول می باشد مراجعه می کنیم.(هر چند به هر دو روایت در مورد افتراق عمل می کنیم)

مسلک دوم که مختار شیخ انصاری است این است که در مجمع العنوانین به سراغ مرجحات می رویم.

دلیل ما این است که ادله ی علاجیه لسانش از این قبیل است: (عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قُلْتُ یَرِدُ عَلَیْنَا حَدِیثَانِ وَاحِدٌ یَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرُ یَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّی تَلْقَی صَاحِبَکَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا) قَالَ خُذْ بِمَا فِیهِ خِلَافُ الْعَامَّهِ) همانطور که در این حدیث مشاهده می شود، روایات علاجیه در جایی است که یکی را به تمام معنا اخذ کنیم و دیگری را بتمامه رها کنیم. این فقط در دو خبر که متباینین هستند متصور است ولی در عامین من وجه نه زیرا در آنها به هر دو در ماده ی افتراق عمل می کنیم و یکی را به تمامه رد نمی کنیم و دیگری را هم بتمامه اخذ نمی کنیم بلکه فقط در محل تنازع می خواهیم یکی را رد و دیگری را اخذ کنیم.

ص: ۵۸۵

از این رو در عامین من وجه جای اجرای اخبار علاجیه نیست و باید در مجمع العنوانین به ادله ی فوقانیه و یا تحتانیه عمل کنیم.

اما ادعای شیخ که در مجمع العنوانین باید به مرجحات مراجعه کرد خلاف ظاهر است زیرا همان طور که گفتیم روایات علاجیه (که ما فقط یک روایت را ذکر کردیم) ناظر به جایی است که یکی را به تمامه اخذ کنیم و دیگری را به تمامه کنار بگذاریم.

به هر حال ادله ی ظهور وجدانیه است و برهانیه نیست هر کس باید خودش به این روایات نظر کند و ببیند متبادر از این روایات چیست.

ان قلت: گاهی از اوقات دلالت لفظ کوتاه است ولی ملاک در آن وجود دارد. در ما نحن فیه هم می توان گفت که دلالت

روایات علاجیه قاصر است و ظاهرش فقط این است که یکی را به تمامه اخذ کنیم و دیگری را به تمامه رد کنیم. ولی ملاک آن قابل تعمیم است و آن این است در هر جا که متحیر هستیم با مراجعه به این مرجحات خود را از تحیر در آییم. در این حال این ملاک همان طور که در متباینین جاری است با الغاء خصوصیت در عام و خاص هم در مجمع العنوانین جاری می باشد.

قلت: الغاء خصوصیت در جایی است که طرفین در حد واحد باشند و از نظر مخالفت و تعارض با هم مساوی باشند. در ما نحن فیه چنین نیست زیرا متباینین و عامین من وجه در یک حد نیستند زیرا متباینین با هم صد در صد مخالف هستند ولی عامین من وجه با هم در چند در صد که مجمع العنوانین است با هم درگیر هستند. قانون این است که از اضعف می شود به اقوی رفت یعنی اگر اف گفتن به ابوین حرام باشد یقینا سیلی زدن هم حرام است ولی از اقوی نمی شود به اضعف رفت. حال وقتی روایات در مورد اقوی است که همان متباینین می باشد دیگر نمی شود به عامین من وجه که اضعف است رفت.

به هر حال به نظر ما باید در عامین من وجه، نمی شود به مرجحات عمل کرد.

بله به نظر ما می شود هر دو را کنار گذاشت و به سراغ کتاب الله رفت. (به نظر ما کتاب الله مرجع است نه مرجح)

ههنا سؤال: در اینجا سؤالی است که مدتها در ذهن ما وجود داشت بعد دیدیم که مرحوم مظفر هم این را مطرح کرده است و آن اینکه دیده شده است اصولیین یک مسئله ی واحد که عبارت است از عامین من وجه را در دو جا مطرح می کنند:

گاه در بحث اجتماع امر و نهی می گویند در عامین من وجه (مانند صل و لا تغصب) آیا قائل به اجتماع می شویم و یا افتراق. گاه هم عامین من وجه را در باب مرجحات در مسئله ی مورد نظر مطرح می کنند.

آنجا که در بحث امر و نهی این بحث را مطرح می کنند هرگز سخن از این نیست که آیا هر دو در مجمع العنوانین تساقط می کنند و باید به ادله ی فوقانی و یا تحتانی مراجعه کرد یا اینکه باید به مرجحات مراجعه کرد. در آنجا فقط بحثی عقلی مطرح می کنند که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون هست یا نه.

اما وقتی به مسئله ی مورد نظر است می رسند اصلا این بحث را مطرح نمی کنند که آیا امر و نهی با هم جمع می شود یا نه و فقط بحث می کنند که در مجمع آیا باید هر دو تساقط کنند یا اینکه باید به مرجحات مراجعه شود.

ص: ۵۸۷

حال این سؤال باقی است که بین این دو مسئله چه فرقی است؟

مرحوم مظفر می فرماید: فرق در این است که اگر دو دلیل عمومشان بدلی باشد آن در مسئله ی اجتماع و امتناع امر و نهی مطرح می شود (صل و لا تغصب) اما در جایی که بین دلیلین عموم استغراقی باشد (مانند اکرم العلماء و لا تکرم الفساق) این در بحث تعادل و ترجیح بحث می شود.

توضیح ذلک: عموم گاه بدلی است و گاه استغراقی

در عموم بدلی، شارع همه ی افراد را با هم ملاحظه نمی کند و فقط به یکی اکتفاء می کند ولی در عموم استغراقی، شارع همه ی افراد را با هم زیر نظر می گیرد. در جایی که عموم استغراقی باشد شارع همه ی افراد را با هم در نظر گرفته است و یکی از آنها هم شریح قاضی است. از این رو اکرم العلماء همه را شامل می شود و هکذا در لا تکرم الفساق.

یلاحظ علیه: تفصیل ایشان جامع الافراد و مانع الاغیار نمی باشد زیرا در بعضی موارد عام، بدلی است ولی با این وجود در مبحث تعادل و ترجیح آن را بحث می کنند مانند: (اکرم العالم) و (لاـ تکرم الفاسق) که همه ی اصولیین این دو مثال را در تعادل و ترجیح بحث می کنند.

از آن طرف هم گاه عام استغراقی را در مبحث امتناع و اجتماع مطرح می نمایند مانند (صل) و (لا تغصب) در این مثال هرچند عموم (صل) بدلی است ولی عموم (لا تغصب) استغراقی است زیرا معنای آن این است که لا تغصب ابدا.

ص: ۵۸۸

نقول: ما مانند محقق خراسانی می گوییم: آنها که در اجتماع و امتناع بحث می کنیم در جایی است که ملاک را در هر دو عنوان احراز کرده ایم. مثلا در باب غصب و نماز، ملاک هر دو را می دانیم مثلا نماز معراج المؤمن است.

اما مبحث تعادل و ترجیح در موردی است که ملاک در دو خبر احراز نشده است زیرا احتمال دارد هر دو خبر باطل باشد و شاید یکی درست و دیگری باطل باشد آن هم معلوم نیست کدام صحیح است و کدام باطل.

به عبارت دیگر در اجتماع و امتناع امر و نهی هر دو حکم باید قطعی باشد زیرا اگر حکم قطعی نباشد، ملاک را هم نمی توانیم احراز کنیم ولی در باب تعادل و ترجیح در جایی بحث است که حکم در دو خبر قطعی نباشد.

بله محقق خراسانی در بحث اجتماع و امتناع می فرماید: سواء کان الدلیلین قطعیا او ظنا

نقول: این کلام صحیح نیست زیرا ظنی بودن موجب می شود که دلیلین وارد در بحث تعادل و ترجیح شوند.

ان شاء الله فردا وارد بحث اجتهاد و تقلید می شویم.

الاجتهاد و التقلید ۹۰/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الاجتهاد و التقلید

الکلام فی الاجتهاد و التقلید

این بحث جزء علم اصول نیست ولی با علم اصول بی ارتباط هم نمی باشد از این محقق خراسانی این بحث را جزء خاتمه قرار داده است.

ابتدا مباحثی را حول اجتهاد مطرح می کنیم و بعد ان شاء الله به سراغ تقلید می رویم.

ص: ۵۸۹

معنای لغوی اجتهاد:

(اجتهاد) از ماده ی جَهد و یا جُهد گرفته شده است. جُهد در عربی به معنای توان است. اما جَهد به معنای سعی و مشقت می باشد. اجتهاد که از باب افتعال است از یکی از آن دو مشتق شده است اگر از جُهد گرفته شده باشد، اجتهد یعنی توان خود را سعی کرد و اگر از جَهد گرفته شده باشد به این معنا است که با مشقت کاری را انجام داد. از این رو برای برداشتن یک ورق کاغذ از لفظ اجتهد استفاده نمی کنند.

معنای اصطلاحی اجتهاد:

چهار تعریف برای اجتهاد ذکر شده است.

تعریف اول: غزالی (متوفای ۵۰۵) می گوید: بذل المجتهد وسعه فی طلب العلم باحکام الشریعه.

به این تعریف چند اشکال وارد شده است:

اولا: مشتمل بر دور است زیرا او در مقام بیان اجتهاد است ولی در تعریف او از لفظ مجتهد استفاده کرده است.

ثانیا: مجتهد در هر حال علم به اخبار پیدا نمی کند زیرا علم در جایی است که خبر متواتر باشد و یا متضافر. مجتهد در بسیاری از موارد به خبر واحد تکیه می کند و همیشه دنبال علم نیست. او اگر به جای (طلب العلم) از (طلب الحجه) استفاده می کرد این اشکال مرتفع می شد.

تعریف دوم: آمدی (متوفای ۵۸۶) در کتاب الاحکام می گوید: استفراغ الوسع فی طلب الظن بشیء من الاحکام الشرعیه علی وجه یحس من النفس العجز عن المزید فیه. (به گونه ای که احساس کند بیش از این دیگر توان فحص و بذل وسع ندارد)

ص: ۵۹۰

به تعریف او اشکال اولی که بر غزالی بار شده است بار نیست ولی اشکال دیگری بر آن بار است و آن اینکه محقق خراسانی می فرماید: ظن یا حجت است یا نه. اگر ظن حجت نیست باید آن را رها کرد و اگر حجت است چرا از ظن تعبیر می کنید چرا که باید از حجت تعبیر کنید و بگویید (فی طلب الحجه)

تعریف سوم: حاجبی (ابن حاجب متوفای ۶۵۰) می گوید: استفراغ الفقیه الوسع لتحصیل الظن بحکم شرعی.

این تعریف همان تعریف غزالی است با این فرق که به جای لفظ (مجتهد) از لفظ (فقیه) استفاده کرده است تا دچار دور نشود.

نقول: کسانی که در اصول اهل سنت کار کرده اند می دانند که اساس غالب کتاب های اصولیین به کتاب المصطفی، تالیف غزالی است. آمدی از آن کتاب استفاده کرده است و حاجبی هم از آمدی استفاده کرده است و اساس همه به کتاب غزالی بر می گردد.

به هر حال اشکالی که به آمدی کردیم به او هم بار می شود و آن استعمال لفظ (ظن) است.

تعریف چهارم: محقق خراسانی تعریف بالا-تر و بهتری ارائه کرده است و می فرماید: ملکه یقتدر بها علی استباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوه قریبه.

همان طور که محقق خراسانی می فرماید: اجتهاد یک نوع ملکه ی نفسانی است که احتیاج به ممارست دارد و از قبیل احوال نیست تا احتیاج به ممارست نداشته باشد. یعنی مجتهد ملکه ای دارد که هر وقت اراده کند می تواند با استفاده از آن احکام را استنباط کند. تمام مسائل مستحدثه ای که مطرح می شود حکم همه را می تواند استنباط کند.

(اصل) در تعریف ایشان همان کتاب و سنت است.

فعلا او قوه در تعریف فوق قید ملکه نیست زیرا ملکه همیشه باید فعلی باشد. این دو قید استباط می باشد یعنی یا فعلا استنباط کند یعنی در کتاب خانه است و ادوات و وسائل و کتب لازمه در اختیار اوست و می تواند مراجعه کند و استنباط بالقوه یعنی الان ابزار و ادوات در اختیار او نیست ولی هر وقت به آنها دسترسی پیدا کرد می تواند استنباط کند.

اشکال این تعریف این است مجتهد همیشه حکم شرعی را استنباط نمی کند. او گاهی وظیفه را استنباط می کند مثلا در جایی که به سراغ اصول می رود او حکم شرعی را بیان نمی کند بلکه می گوید هنگام تحیر، وظیفه ی شرعی عبارت از عمل به اصل است. اگر به تعریف محقق خراسانی (او استخراج الوظیفه الفعلیه) اضافه شود تعریف او تکمیل می گردد. محقق خراسانی خود در اول کفایه به این نکته اشعار دارد که در بسیاری از موارد مجتهد وظیفه را استنباط می کند نه حکم واقعی را.

ان قلت: محقق خراسانی فرموده است: الحکم الشرعی و این هم حکم واقعی را شامل می شود و هم اصول را که احکام ظاهریه هستند.

قلنا: در خیلی موارد اصلا حکمی وجود ندارد مثلا برائت در جایی است که حکمی وجود ندارد. علاوه بر این ما وجود حکم ظاهری را منکر شدیم و گفتیم امارات اگر ما را به واقع برساند منجز است و الا عذر می باشد.

بعد محقق خراسانی در کفایه مطلبی دارد و آن اینکه ایشان معتقد هستند که این تعاریف، تعاریف حقیقی نیست و قابل نقد و ابرام نمی باشد. این تعاریف از قبیل تعاریف لفظی و شرح الاسمی می باشد از این رو نباید به این تعاریف اشکال کنیم که جامع و مانع نیست. این تعاریف برای این است که توضیحی برای موضوع ارائه شد.

ص: ۵۹۲

مـا هم این کلام را قبول داریم ولی بایـد این نکات دقیق را متـذکر شویم که اولا دچار دور نشویم و اینکه اجتهاد از قبیل ملکه است و اینکه اصول عملیه هم باید در تعریف اجتهاد گنجانده شود.

به هر حال تعاریف دیگری هم وجود داریم که به آن نمی پردازیم.

فصل فی تقسیم الاجتهاد الی مطلق و متجز

اجتهاد مطلق این است که فرد دارای این ملکه است که تمام احکام از طهارت تا دیات را استنباط کند و اجتهاد متجزی به این است که مثلا در باب طهارت می تواند چند حکم را استخراج کند ولی مثلا در باب معاملات دچار مشکل می شود.

ملکه خود دارای مراتب است از این رو گاه ملکه ی اجتهاد قوی نیست و فرد فقط مجتهد متجزی می باشد. مانند ملکه ی شعر و یا خطابه

ثم نقول: اجتهاد مطلق موضوع چهار حکم است.

یجوز العمل برایه یحرم علیه التقلید و الرجوع الی الغیر یجوز للعامی ان یرجع الیه (تا مقلد او شود) نفوذ قضائه فی الناس (اگر قاضی شد رایش نافذ است.)

اما الاول: هذا من قبیل قضایا قیاساتها معها. زیرا وقتی کسی عالم به حکم شده است واضح است که به علم خود عمل می کند و خداوند هم در قرآن می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ)

این بحث چون واضح است دیگر بیش از این به آن نمی پردازیم.

اما الثانی: او نمی توانـد به دیگری مراجعه کنـد چون خودش را عالم می دانـد و غیر را جاهل. حتی اگر غیر هم مجتهـد باشـد، این مجتهـد او را تخطئه می کنـد از این رو اگر به دیگری مراجعه کنـد این از بـاب رجوع عـالم به جاهل می شود. مرحوم بحر العلوم هم در منظومه ی مشهور خود می فرماید:

ص: ۵۹۳

و یحرم التقلید ممن اجتهد و فی اصول الدین من کل احد

انما الکلام فی امر الثالث: و آن اینکه عامی می تواند به او مراجعه کند و از او تقلید نماید. در اینجا باید ثابت کنیم که آیا قول ما برای او حجت است یا نه.

اخباری ها می گویند اصلا چیزی به نام تقلید وجود ندارد. محقق خراسانی می فرماید: این نزاع لفظی است زیرا بالاخره عوام الناس به عالم مراجعه می کنند و آن عالم هم فهمیده ی خودش را از کتاب و سنت به آن عوام می گوید. مجتهد و مقلد هم همین کار را انجام می دهند. بله ممکن است مجتهد اصولی با مجتهد اخباری فرق کند و آن اینکه مجتهد اصولی به اصل برائت و غیره عمل کند و اخباری نه ولی هر دو به کتاب و سنت مراجعه می کنند و نظر خود را به مردم می گویند و این همان اجتهاد و تقلید است.

بعد این بحث مطرح می شود که مجتهد گاهی انسدادی است و گاه انفتاحی. انسدادی کسی است که قائل است باب علم منسد است و باید به ظن عمل کرد ولی انفتاحی قائل به این است که باب علم بسته است ولی باب علمی باز است. (علمی چیزی است که بر حجیت آن دلیل قطعی وجود دارد) حال باید ببینیم که آیا مجتهد انسدادی می تواند توضیح المسائل بنویسد تا مردم به آن مراجعه کنند یا فقط مجتهد انفتاحی می تواند این کار را انجام دهد.

مجتهد انسدادی هم بر دو گونه است: گاه ظن را در انسداد از باب حکومت حجت می داند و گاه ظن را از باب کشف حجت می داند.

ص: ۵۹۴

ان شاء الله فردا این بحث ها را مطرح می کنیم.

الاجتهاد و التقلید ۹۰/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الاجتهاد و التقلید

گفتیم مجتهد موضوع برای چند حکم است.

یجوز العمل برایه یحرم علیه التقلید و الرجوع الی الغیر یجوز للعامی ان یرجع الیه (تا مقلد او شود) نفوذ قضائه فی الناس (اگر قاضی شد رایش نافذ است.)

حکم اولی را دیروز بحث کردیم. اما دومی را محقق خراسانی به اجمال مطرح کرده است و ما هم آن را مختصرا بحث کردیم و امروز توضیح بیشتری در این بحث ارائه می دهیم.

فنقول: مجتهد بر دو قسم است.

گاه ملکه ی اجتهاد دارد ولی هنوز استنباط نکرده است گاه ملکه ی اجتهاد دارد ولی استنباط هم کرده است و حکم مسئله را استخراج کرده است.

شکی نیست که دومی حرام است به دیگری مراجعه کند زیرا او به حکم دست یافته است و دیگران را تخطئه می کند. از این رو اگر به دیگری مراجعه کند این از باب رجوع عالم به جاهل می شود.

اما در مورد اول که هنوز احکام را استنباط نکرده است. آیا او هم حرام است به دیگری مراجعه کند یا نه.

شیخ انصاری و آیه الله خوئی قائل به حرمت هستند و می گویند: اگر کسی ملکه ی اجتهاد دارد او حتی اگر استنباط هم نکرده است نباید به رساله ی دیگران عمل کند بلکه باید سعی و تلاش نماید و حکم را استخراج کند.

این عده دلیل محکمی ارائه می کنند. محقق خوئی می فرماید: واقع بر فرد مزبور که مجتهد است ولی استنباط نکرده است منجز می باشد. زیرا آیات قرآن و کتب حدیث در اختیار اوست و اشتغال یقینی هم برائت یقینیه می خواهد و اگر مجتهد مزبور استنباط کند و به آراء خودش عمل کند یقینا ذمه ی او بری می شود ولی اگر کاهلی کند و به رساله ی دیگری عمل کنند شک در برائت داریم.

ص: ۵۹۵

ان شئت قلت: این از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است زیرا نمی دانیم آیا او باید معینا به استنباط خودش عمل کند یا

اینکه بین استنباط و بین عمل به رساله ی دیگری مخیر است. در دوران امر بین احتمال تعیین و احتمال تخییر باید تعیین را اخذ کنیم زیرا در آن برائت یقینیه وجود دارد.

یلاحظ علیه: ابتدا باید دید دلیل حجیت تقلید چیست؟ بعضی می گویند: (فاسئلوا اهل الذکر) و یا (اما الحوادث الواقعه...) ما می گوییم مهمترین دلیل برای تقلید سیره ی عملیه ی عقلاء است که جاهل به عالم مراجعه می کند و شارع هم این سیره را امضا کرده است. آن اخبار و روایات نوعی تایید این سیره می باشد.

حال اگر مدرک تقلید سیره است این در رجوع یک عالم به عالم دیگر هم جاری است که یک عالم می تواند به عالم افقه و اعلم مراجعه کند بلکه اگر هر دو مساوی باشند و یا دومی ادون باشد فرد بالاتر نمی تواند به او مراجعه کند زیرا سیره در اینجا بر رجوع نیست.

به بیان دیگر آیا رجوع به عالم موضوعیت دارد و یا اینکه طریقیت دارد. یعنی به عالم مراجعه می کنیم چون می خواهیم به واقع دست یابیم اگر رجوع به عالم طریقیت است واضح است که کسی که اعلم و افقه است به واقع بیشتر دست دارد.

اما قسم سوم: یجوز للعامی ان یرجع الیه (تا مقلد او شود)

محقق خراسانی می فرماید: کسی که عامی به او مراجعه می کند بر سه قسم است.

انفتاحی است و قائل به انفتاح باب علم است. انسدادی است و قائل به حجیت ظن از باب حکومت است. انسدادی است و قائل به حجیت ظن از باب کشف است.

انفتـاحی کسـی است که قائـل به این است که باب علم باز است ولی باب علم کمتر و باب علمی بیشتر (علمی چیزی است که هر چند خودشان ظنی هستند ولی بر حجیت آن دلیل قطعی وجود دارد مانند خبر واحد و امثال آن.)

اگر قائل به انفتاح شویم و بگوییم در کتاب و سنت و اجماع و عقل به قدری ادله داریم که می توانیم پاسخ مردم را بگوییم و به احکام شرع دست یابیم.

محقق خراسانی خراسانی سریعا از این بحث رد می شود و می گوید که واضح است در این صورت عامی می تواند به مجتهد مراجعه کند.

اما در مورد انسـدادی: انسـدادی می گویـد باب علم و علمی منسد است و ما برای اسـتنباط احکام شـرع، دلیل کافی نداریم از این رو چاره ای جز این نیست که بگوییم ظن حجت است. حال کسـی که به ظن پناه می برد گاه از باب حکومت است و گاه از باب کشف.

مجتهد انسدادی می گوید:

من مکلف به احکام شـرع هسـتم. باب علم و علمی به روی من بسـته است. من با سه چیز مواجه هستم که عبارتند از مظنونات، مشکوکات و موهومـات عقـل می گویـد در مقابـل این سه چیز احتیـاط کن. اگر بخواهیم در هر سه مورد احتیـاط کنیم نظـام زنـدگی به هم می خورد. بنابراین عقل می گویـد: حال که در هر سه نمی توانی احتیاط کنی لا اقل در احتیاط به تبعیض عمل کن یعنی مظنون را اخذ کن و آنجا که ظن داری مطابق آن عمل کن و دو تای دیگر را رها کن.

ص: ۵۹۷

در اینجا می گویند انسدادی قائل به حکومت است یعنی عقل حاکم است که در این حالت که برای مجتهد انسدادی پیش آمده است باید به مظنون عمل کنیم.

اذا علمت هذا فاعلم که محقق خراسانی می فرماید: اگر مجتهد انسدادی باشد و قائل به حجیت ظن از باب حکومت باشد به دو جهت نمی شود از او تقلید کرد:

اولا: چنین فردی عالم نیست زیرا او احتیاط می کند و شارع گفته است که جاهل باید به عالم مراجعه کند.

ثانیا: انسدادی که مقدمات انسداد را اجرا کرد نتیجه ی آنها برای خود او حجت است نه دیگران.

اللهم الا ان یقال که عوام هم خودش مثل مجتهد این مقدمات را بسنجد و به این نتیجه برسد که باب علم و علمی مسدود است. ولی واضح است که او نمی تواند در این مسائل به نتیجه برسد.

تم کلام صاحب الکفایه رحمه الله.

یلاحظ علیه: مجتهد انسدادی این مقدمات را هر چند در حق خودش اجرا کرد ولی نتیجه، وظیفه ی شخصی نیست بلکه وظیفه ای عمومی است یعنی وظیفه ی همه این است. مثلا کسی که در آزمایشگاه یک نوع آنتی بیوتیک را کشف می کند هر چند خودش کشف کرده است اما نتیجه ی کشف او برای همه است. در نتیجه وقتی مجتهد به این نتیجه رسید که باید به ظن عمل کرد در این حال همه باید به ظن عمل کنند.

در موارد دیگر هم همین حالت جاری است مثلا مجتهد با استصحاب می گوید: لا تنقض الیقین بالشک و استصحاب را جاری می کند ولی آنچه به دست می آید حکم عموم است نه خصوص او. امام قدس سره در این مورد فرموده بود که مجتهد که استصحاب می کند حکم شخصی را استصحاب نمی کند بلکه حکم عمومی را استصحاب می کند.

ص: ۵۹۸

ان شاء الله فردا این شق را بحث می کنیم که مجتهد انسدادی است ولی قائل به کشف می باشد.

اجتهاد و تقلید ۹۰/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتهاد و تقلید

سخن در مورد این است که آیا عامی می تواند به مجتهد انسدادی مراجعه کند یا نه. واضح است که می تواند به مجتهد انفتاحی مراجعه کند (مجتهدی که می گوید باید علم و علمی باز است.)

مجتهد انسدادی بر دو گونه است: گاهی قائل به انسداد است و ظن را از باب حکومت حجت می داند و گاه قائل بر انسداد است و ظن را از باب کشف حجت می داند.

در جلسه ی قبل مقدمات قول به انسداد را گفتیم و بیان کردیم که قائل به انسداد به این نتیجه می رسد که باب علم بسته است و اطراف علم اجمالی هم عبارت است از مظنونات، موهومات و مشکوکات. اگر کسی بخواهد در هر سه مورد احتیاط کند لازمه اش اختلاف نظام و یا عسر و حرج است از این رو عقل حاکم می شود بر اینکه باید در احتیاط قائل به تبعیض شد و فقط در مظنونات احتیاط کرد.

گاه قائل به انسداد راه دیگری را طی می کند و می گوید: اطراف علم اجمالی فراوان است و احتیاط در جمیع هم موجب اختلال نظام می شود از این رو عقل کشف می کند که شرع مقدس ما را یله و رها به حال خود وا نگذاشته است و بین ما و خداوند حججی قرار دارد و آن حجج نمی تواند مشکوکات و موهومات باشد از این رو خداوند مظنونات را در حق ما حجت کرده است.

ص: ۵۹۹

به هر حال اولی قائل به تبعیض در احتیاط است ولی دومی قائل به حجیت مظنوناتم می باشد.

اذا عرفت هذا فاعلم: در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی قائل است که عوام نمی توانند به مجتهد انسدادی که قائل به حکومت است مراجعه کنند و جواب کلام ایشان را هم عرض کردیم.

امروز به سراغ مجتهد انسدادی که قائل به کشف است می رویم. قائل به این قول با قائل به نوع قبلی فرق دارد و آن این است که اولی نمی تواند قائل باشد که محتوای اماره مجعول شارع است اما روی کشف می توانیم بگوید که محتوای اماره مجعول حکم شارع است.

محقق خراسانی در این مورد هم قائل است که عامی نمی تواند به انسدادی کشفی مراجعه کند و همان دلیل ها را در اینجا هم پیاده می کند و می فرماید: این مجتهد عالم نیست بلکه جاهل است و احتیاط می کند. ثانیا دلیل انسداد در مورد خود مجتهد

اثر بخش است نه در حق مقلد.

ما هم در جواب همان جواب را در اینجا تکرار می کنیم و می گوییم:

اولاً: در اینجا مجتهد به وظیفه ی خود عمل می کند و حتی انسداد کشفی از انسداد حکومتی بالاتر است زیرا در کشف، مجتهد علم دارد که عمل به ظن برای او از طرف شارع حجت می باشد اگر مصیب باشد همان واقع منجز است و اگر خطا باشد ما معذور هستیم.

حتی ممکن است گفته شود که این مجتهد قائل به حکم ظاهری است. ولی ما این کلام را قبول نداریم زیرا قول به وجود حکم ظاهری نزد ما مخدوش است.

ص: ۶۰۰

ثانیا: نتیجه ی دلیل انسداد شخصی نیست بلکه نتیجه ی آن عمومی است برای اینکه مجتهد و عوام هر دو در تکلیف مشترک می باشند.

تم الکلام فی الامر الثالث

اما چهارمین چیزی که مجتهد موضوع آن است عبارت است از: قضاء حکمه

یعنی اگر مجتهد قضاوتی کرد، حکمش نافذ است.

محقق خراسانی به جای اینکه بحث کند که قاضی انفتاحی حکمش نافذ است ،به سراغ قاضی انسدادی رفته است و می فرماید: لا خلاف و لا اشکال فی نفوذ حکم المجتهد المطلق اذا کان باب العلم او العلمی له مفتوحا.

نقول: این خود اول کلام است و باید بحث آن را مطرح می کرد. از این رو ما این بحث را بیان می کنیم.

از قرآن مجید استفاده می شود که حکومت و نفوذ قول از آن خداوند است.

(إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفاصِلین) (انعام آیه ی ۵۷) یعنی قضاوت و داوری و فصل خصومت از آن خداوند است.

(إِنِ الْحُکْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاه) یوسف آیه ی ۴۰)

ان قلت: مراد از حکم، حکم تشریعی نیست بلکه مراد حکم تکوینی است یعنی در عالم آفرینش، اراده و حکم خداوند نافذ است؛ خداوند امر می کند که خورشید و ماه گردش کنند. این ارتباطی به حکم تشریعی و اینکه مثلا در دادگاه باشیم و حکم خداوند نافذ باشد ندارد.

قلت: ذیل آیه می فرماید: (أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاه) و این علامت این است که مراد از حکم، حکم تشریعی است.

ص: ۶۰۱

ممکن است دلیلی عقلی هم ارائه شود و آن اینکه کسی که قاضی است در جان و مال مردم تصرف می کند و مثلا می گوید: او بایـد زنـدان رود و یا فلانی را بایـد قصاص کنند و یا اموال او را از او بگیرند و به دیگری بدهند. از طرف دیگر تصـرف در جان و مال مردم ولایت می خواهد و کسی این ولایت را ندارد مگر خداوند زیرا او خالق آنها است و ولایت هم دارد.

از طرف دیگر اگر قاضـی بخواهـد در میان بشـر قضاوت کنـد بایـد همجنس بشـر باشـد تا بتوانـد از او اسـتنطاق کند و پرونده تشـکیل دهـد و مـدعی و منکر را تعیین کنـد. خداونـد نمی تواند جنس باشد از این این ولایت به ائمه و انبیاء از طرف او داده شده است و آنها نائب خداوند هستند.

در آیه ی قرآن می خوانیم: (یـا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناکَ خَلیفَهً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی) (ص آیه ی ۲۶)در این آیه ی شریفه کلمه ی (خلیفه) بیانگر این است که داوند خلیفه و نائب خداوند است.

در آیه ی دیگر می خوانیم: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِیُطاعَ بِإِذْنِ اللَّه) (نساء آیه ی ۶۴)

ان قلت: این آیه ارتباطی به دادگاه و قضاوت ندارند بلکه مربوط به اوامر شرعیه مانند نماز و روزه و سایر تکالیف است.

ان قلت: انبیـاء در احکام شـرعیه اطاعتی ندارنـد. آنها در مورد احکام مبلغ و پیام رسان هسـتند و من اگر نماز نخوانم فقط یک گنـاه مرتکب شـده ام و آن اینکه امر خداونـد را عمـل نکرده ام. دیگر به دلیـل گوش نکردن به فرمان پیامبر اکرم (ص) من را عقاب نمی کننـد. اما این آیه به صـراحت می فرماید: خود پیامبر هم علاوه بر خدا اطاعت دارد و این مربوط به جایی است که انبیاء دارای مقام و منصبی باشند.

ص: ۶۰۲

در آیه ی سوم می خوانیم: (فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلیماً) (نساء آیه ی ۶۵)خداوند در این آیه می فرماید: ای پیامبر کسانی که به تو ایمان آورده اند اگر در جایی که برای آنها قضاوت کردی به آن ایمان آوردند و در دلشان حرجی ایجاد نشود آنها مؤمن هستند و الا نه.

اینها همه حاکی از این است که پیامبر اکرم (ص) علاوه بر اینکه مبلغ احکام بود دارای منصب قضاوت هم بود. این مقام بعد از رسول خدا (ص) به ائمه ی اطهار منتقل شده است زیرا پیامبر اکرم (ص) بعد از خود ما را به ثقلین توصیه کرد.

از روایات استفاده می شود که در زمان غیبت و حتی در زمان حضور از امام معصوم در دسترس نباشد فقهاء این مقام را دارا هستند. (البته ولایت فقیه هم مقام سومی است که ما فعلا در مقام بیان آن نیستیم.)

اکنون به سه روایت اشاره می کنیم که در زمان معصومین هم ائمه دارای مقام قضاوت بوند. (البته در باب قضا روایات بسیاری در این مورد وجود دارد)

حدیث ۱: مقبوله ی عمر بن حنظله: ما رواه الکلینی عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین ابی الخطاب عن محمد بن عیسی العبیدی عن صفوان بن یحیی عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظله قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَیْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَیْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِی دَیْنٍ أَوْ مِیرَاثٍ فَتَحَاکَمَا إِلَی السُّلْطَانِ وَ إِلَی الْقُضَاةِ أَ یَحِلُّ ذَلِکَ قَالَ مَنْ تَحَاکَمَ إِلَیْهِمْ فِی حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاکَمَ إِلَی الطَّاغُوتِ وَ مَا یُحْکَمُ لَهُ فَإِنَّمَا یَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ کَانَ حَقّاً ثَابِتاً لَهُ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُکْمِ الطَّاغُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ یُکْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ قُلْتُ فَکَیْفَ یَصْنَعَانِ قَالَ یَنْظُرَانِ مَنْ کَانَ مِنْکُمْ (یعنی شیعه باشد) مِمَّنْ قَدْ رَوَی حَدِیثَنَا (در ابواب فقهی حدیث ما را روایت کند نه اینکه فقط چند حدیث حفظ باشد) وَ نَظَرَ فِی حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا (یعنی بتواند حلال و حرام را جدا کند و مجتهد باشد) وَ عَرَفَ أَحْکَامَنَا (بداند کدام حکم تقیه است و کدام نیست واژه ی عرف در جایی استفاده می شود که برای تشخیص اشتباه از غیر اشتباه باشد. برای شناخت چیزی از عبارت علم استفاه می شود) فَلْیَرْضَوْا بِهِ حَکَماً فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ حَاکِماً فَإِذَا حَکَمَ بِحُکْمِنَا (به حکم ما حکم کند نه به حکم فقهای اهل سنت) فَلَمْ یُقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتُخِفَّ بِحُکْمِ اللَّهِ.

ص: ۶۰۳

این روایت را در باب تعادل و ترجیح خواندیم و سند آن را در آنجا بحث کردیم و دیگر اینجا تکرار نمی کنیم.

مطابق این روایت، قضاوت از آن مجتهد مطلق است نه مجتهد متجزی زیرا آن پنج صفتی که امام علیه السلام ذکر کرده است در مجتهد مطلق یافت می شود.

ان شاء الله فردا روایات دیگر را بحث می کنیم.

حجیت قضاوت مجتهد ۹۰/۰۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجیت قضاوت مجتهد

گفتیم مجتهد موضوع چهار حکم است که عبارتند از اینکه باید به رای خودش عمل کند، اگر استنباط کرده باشد حرام است به دیگری مراجعه کند، عامی می تواند از او تقلید کند چه انفتاحی باشد و چه انسدادی و آخر اینکه رای و قضاوت او بر عامی حجت است و حتی بر فقیه هم حجت می باشد.

محقق خراسانی مسئله را در مورد قضاوت مجتهدی که قائل به انسداد است برده است و حال آنکه اول خوب بود آن را در مورد قائل به انفتاح بحث می کرد و ما این بحث را مطرح می کنیم:

ابتدا به سه روایاتی که در این مورد وجود دارد اشاره می کنیم. در جلسه ی قبل مقبوله ی عمر بن حنظله را خواندیم.

اما حدیث دوم:

ما رواه الشیخ باسناده از محمد بن علی بن محبوب (شیخ روایت را از کتاب او اخذ کرده است و چون بین شیخ و او صد و پنجاه سال فاصله است او سندش را به آن کتاب در آخر تهذیب ذکر کرده است) عن احمد بن محمد (یا ابن عیسی است یا ابن خالد و هر دو ثقه هستند) عن الحسین بن سعید (الاهوازی متوفای ۲۴۵ و از اصحاب امام هادی علیه السلام است و امام جواد علیه السلام را هم دیده و مقداری هم امام رضا علیه السلام را دیده است.) عن ابی الجهم (بکیر بن اعین برادر زراره. کسانی که با طبقات آشنا هستند می دانند که سند افتادگی دارد زیرا ابی الجهم قبل از سال ۱۴۸ که زمان فوت امام صادق است فوت کرده است ما اسانید حسین بن سعید از ابی الجهم را در غیر این روایت بررسی کردیم و متوجه شدیم که گاه واسطه اش ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن ابی الجهم است در بعضی موارد هم از حماد بن عیسی عن عمر بن اذینه عن ابی الجهم است. از این رو در این سند افتادگی را می توانیم متوجه شویم که یا ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه است و یا حماد بن عیسی از ابن اذینه است و هر دو ثقه هستند) عن ابی الخدیجه (سالم بن مکرم که ثقه است)- بَعَثَنِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَی أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِیَّاکُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَیْنَکُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَی (خصومت واقع شد) فِی شَیْ‌ءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَ الْعَطَاءِ أَنْ تَحَاکَمُوا إِلَی أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ اجْعَلُوا بَیْنَکُمْ رَجُلًا (انثی نباشد) قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا فَإِنِّی قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَیْکُمْ قَاضِیاً وَ إِیَّاکُمْ أَنْ یُخَاصِمَ بَعْضُکُمْ بَعْضاً إِلَی السُّلْطَانِ الْجَائِرِ. سند این روایت با تصحیحی که ما انجام دادیم بسیار خوب است.

ص: ۶۰۴

در این روایت دو قید بیشتر ذکر نشده است و قیود پنج گانه ای که در مقبول است در این روایت نیست.

در این روایت هم عبارت (قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا) بر مجتهد متجزی صدق نمی کند بلکه بر مجتهد مطلق صادق است زیرا متجزی که فقط احکام چند باب را استخراج کرده است بر او صدق نمی کند که حلال و حرام را می شناسد.

نکته ی این عبارت در این است که لفظ (عرف) در جایی صدق می کند که شناخت وجود داشته باشد و مسئله مشتبه باشد و حق و باطل با هم مخلوط شده باشد و او بتواند حق را بشناسد.

دیگر اینکه (عرف) در جزئیات است و لفظ (علم) که به معنای دانستن است در کلیات می باشد. از این رو (عرفت الله) صحیح است ولی (عملت الله) صحیح نمی باشد.

حدیث سوم: صدوق عن سعد بن عبد الله (صدوق این روایت را از کتاب سعد اخذ کرده است از این رو باید سند او با سعد را بررسی کرد صدوق متوفای ۳۸۱ است و سعد متوفای ۳۰۱ است. به هر حال سند او به سعد صحیح می باشد و سعد ثقه می باشد) عن احمد بن محمد بن عیسی (رئیس قمی ها و ثقه می باشد) عن الحسن بن علی الوشاء (ثقه است. در مورد او لفظ ثقه وارد نشده است ولی از آن بالاتر وارد شده است و در مورد او گفته شده است که از چهره های امامیه می باشد) عن احمد بن عائذ (ثقه بودن او را هم می توان به دست آورد و آن اینکه مشایخ و بزرگان از او روایت نقل می کنند از این رو بر او اعتماد داشتند.) قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ ع إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنِ انْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ (انثی نباشد) مِنْكُمْ (شیعه باشد) يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِياً فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ. فرق این روایت با روایت قبلی این است که در قبلی می خوانیم که راوی می گوید امام علیه السلام من را اعزام کرد ولی در این روایت سخنی از اعزام نیست. (شاید امام علیه السلام مضمون این روایت را در دو مقام بیان فرموده باشد) فرق دیگر بین این روایت و روایت قبلی این است که در روایت قبلی فرد می باشد حلال و حرام را بشناسد و ما گفتیم: از این رو باید مجتهد مطلق باشد ولی در این روایت می خوانیم: (يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا) از این رو مجتهد متجزی هم می تواند قاضی باشد. البته فرد متجزی هم باید دوره ی قضاوت را ببیند زیرا قضاوت کاری است فنی و شناسایی منکر از مدعی و امثال آن احتیاج به تمرین و مدارست دارد. علاوه بر اینکه مطابق این روایت باید مقداری از اخبار اهل بیت هم در اختیار او باشد. در این صورت امام علیه السلام او را بر ما قاضی قرار داده است.

ص: ۶۰۵

کسانی که قائل هستند قاضی باید مجتهد مطلق باشد به این روایت دو اشکال وارد کرده اند:

اشکال اول: اگر امام علیه السلام فرموده است (يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَايَانَا) این نسبت به علم قاضی در مقایسه با علم ائمه است و ممکن است فی نفسه علم قضات بسیار زیاد باشد و مجتهد مطلق باشند ولی چون با علم ائمه مقایسه می شود کم به حساب می آید.

یلاحظ علیه: امام علیه السلام در مقام این است که مشکل شیعیان را حل کند از این رو می گوید کسی که مقداری درس بخواند و روایات ما را بداند او می تواند در مقام قضاوت مشکل شما را حل کند. اگر آنی که مستشکل می گوید صحیح باشد، مشکل مردم حل نمی شود زیرا این گونه افراد که خودشان مجتهد مطلق هستند افراد کمی می باشند (مخصوصا که همه ی مجتهدین مطلق به مقام قضاوت روی نمی آورند) از این رو باید از اجتهاد مطلق به متجزی تنزل کنیم تا مشکل مردم حل شود و لازم نباشد که برای حل مشکل خود به سراغ قضات فاسق و ظلمه بروند.

اشکال دوم: مورد روایت قاضی تحکیم است یعنی کسی که به شکل کدخدا منشی می خواهد مشکل را حل کند. دلیل آن هم این عبارت امام علیه السلام است که می فرماید: (فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ) یعنی شما هم به کار آن راضی شوید.

یلاحظ علیه: قاضی رسمی وقتی رای می دهد حکمش لازم الاجراء است زیرا دائره ی اجرای احکام، حکم او را اجرا می کند ولی قاضی غیر رسمی هنگامی حکمش اجرا می شود که طرفین حکم او را قبول کنند. اگر امام علیه السلام می فرماید: طرفین حکم او را قبول کنند به سبب این نیست که قاضی تحکیم است بلکه برای این است که حکمش نافذ شود. زیرا قضات جور چون در حکومت مشغول بودند بعد از صدور حکم آن را اجرا می کردند ولی قضات شیعه چون رسمیت نداشتند و حکومت در دست شیعیان نبود، اجرای حکم آنها در صورتی محقق می شد که طرفین حکم او را قبول کنند تا به این شکل رسمیت پیدا شود.

ص: ۶۰۶

در جمهوری اسلام هم جمهوریت شرط مقبولیت نیست بلکه شرط اجرا شدن است یعنی اگر حکم اسلام بخواهد اجرا شود باید مردم آن را قبول کنند و الا آن حکم اجرا نمی شود.

به هر حال ما بر خلاف مبنای امام قدس سره در مقام قضاوت حکم قاضی مطلق و متجزی هر دو را نافذ می دانیم ولی امام قدس سره اصرار داشت که قاضی باید مجتهد مطلق باشد ولی بعد که ایشان رهبریت را به دست گرفت قضات متجزی را هم منصوب کرد و می فرمود چاره ای جز این نیست. (از این رو ما تحت عنوان اولی قائل هستیم که مجتهد متجزی هم کافی است ولی امام قدس سره تحت عنوان ثانوی این امر را مجاز می دانست)

محقق خراسانی قائل است که مجتهد انسدادی نمی تواند قاضی باشد بعد اضافه می کند که از دو راه می شود قاضی شود:

راه اول: ادعا کنیم بر جواز این امر اجماع وجود دارد.

نقول: این امر قابل تحقق نیست زیرا مسئله ی انسداد و انفتاح بین قدما نبوده است و از زمان شیخ انصاری تحقق یافته است.

راه دوم: قائل به عدم قول به فصل شویم زیرا کسی که می گوید مجتهد حق قضاوت دارد دیگر بین انفتاحی و انسدادی فرق نگذاشته است.

بعد خودش ایرادی وارد می کند و می فرماید: این در واقع از باب عدم القول بعدم القول بالفصل است (بین عدم القول بالفصل و عدم القول بعدم الفصل فرق است.)

نقول: همه در استنباط احکام بر کتاب و سنت و اجماع و عقل تکیه می کنند چه قائل به انفتاح باشند و چه انسداد. حال چگونه انفتاحی می تواند تکیه کند و قولش حجت است ولی در انسدادی به مشکل بر می خورند؟

ص: ۶۰۷

علاوه بر این در زمان ائمه هم باب علم مفتوح نبوده است زیرا باب علم فقط برای کسی که در مدینه بوده است مفتوح بوده ولی برای کسانی که دور بودند باب علم مفتوح نبوده است. از این رو این گونه نبوده است که شرایط انفتاح در هر زمانی وجود داشته باشد.

از این رو همه ی قضات چه انسدادی باشند و چه انفتاحی و چه مطلق و یا متجزی می توانند قضاوت کنند.

اجتهاد مطلق و متجزی ۹۰/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجتهاد مطلق و متجزی

اجتهاد مطلق این است که یک فرد توانایی استنباط تمام مسائل را دارد یعنی از اول طهارت تا آخر دیات را می تواند استنباط.

در مقابل او، مجتهد متجزی است. او قادر به استنباط تمام احکام نیست ولی نسبت به برخی از ابواب فقهی می تواند استنباط مثلا در کتاب طهارت کار کرده است و می تواند مسائل مربوط به آن را استنباط کند ولی در بعضی از ابواب نمی تواند.

اما الکلام فی امکان التجزی: در میان علمای اهل سنت غزالی در کتاب المستصفی و آمدی در کتاب الاحکام معتقدند که تجزی امکان دارد. در مقابل حنفیه قائل به عدم امکان آن هستند و می گویند: یا اجتهاد هست یا نه.

اصحاب ما قائل هستند که حق با غزالی و آمدی است و تجزی امکان دارد.

ادله المانعین:

دلیل اول: اجتهاد از ملکات نفسانیه است (مانند رانندگی و خیاطی و خطیب بودن یک نوع ملکه می باشند) و ملکات هم بسیط هستند از این رو امرشان دائر مدار وجود و عدم می باشد. بنابراین اجتهاد یا وجود دارد و یا نه و نمی توان گفت که یک مقدار اجتهاد هست و یک مقدار نیست.

ص: ۶۰۸

یلاحظ علیه: قائل به این قول از فلسفه بی خبر بوده است زیرا واضح است که ملکات قابل شدت و ضعف است. مثلا فردی ملکه ی فصاحت و بلاغت را دارا است ولی این ملکه خود دارای درجاتی است یکی مانند امیر مؤمنان علیه السلام از مرحله ی عالی فصاحت بر خوردار است که می گویند کلامش دون کلام قرآن و فوق کلام بشر است و یکی هم آن ملکه را در حد مقالات حریری دارای است. (کتابی است که بسیار مسجع می باشد)

از طرفی یک فرد می تواند در یک باب دارای ملکه باشد ولی در باب دیگر دارای ملکه نباشد.

جواب دیگر این است که می توانیم ملکه را نسبت به ابواب قسمت کنیم یعنی در یک باب که ساده تر است ملکه دارد ولی در بابی که پیچیده است ملکه نداشته باشد.

دلیل دوم: فرد متجزی چگونه در کتاب طهارت اجتهاد می کند و حال آنکه احتمال می دهد که در کتاب دیات قول و یا روایتی باشد که در کتاب طهارت مدخلیت داشته باشد؟

یلاحظ علیه: اولا ما که در مسائل اجتهاد می کنیم اولین کسی نیستیم که وارد این میدان می شویم. علمای سابق این مسائل به به تمامه بحث کردند و اگر مسئله و یا روایتی در سایر ابواب باشد که در بابی که مجتهد متجزی اجتهاد می کند مدخلیت داشته باشد در این ده قرن بالاخره در کلام علماء ذکر شده است.

ثانیا: محقق خراسانی در جواب از دلیل دوم می فرماید: فرد مزبور به مقدار کافی فحص می کند و بعد اطمینان پیدا می کند که چیزی در کتاب دیات نیست که به کارش در باب طهارت بیاید.

ص: ۶۰۹

ادله القائلین بالجواز:

اصولا هیچ گاه درجه ی کامل بدون درجه ی ناقص حاصل نمی شود. از این رو کسانی که در درجه ی بالای اجتهاد هستند اینگونه نبوده که یک روزه به آن مقام برسند بلکه در ظرف حدود بیست سال به این مقام رسیده اند. مثلا ممکن است از اجتهاد تجزی تا مطلق بیست درجه باشد. کسی که الان مجتهد مطلق است در روز اول مجتهد متجزی بوده و در مسائل دیگر مقلد بوده است و به تدریج احکام را استنباط کرد تا مجتهد مطلق شد.

اذا علمت هذا فاعلم: ان المتجزی یقع موضوعا لاحکام:

الاول: یعمل برایه

الثانی: یحرم علیه الرجوع الی الغیر (البته در مسائلی که استنباط نکرده است می تواند به اعلم مراجعه کند.)

الثالث: لا یجوز رجوع العامی الیه ابتداء (زیرا رجوع عامی به این فرد باید مستند به مدرکی باشد یا عامی خود باید مجتهد باشد که نیست و یا باید به اجازه ی یک مجتهد دیگر باشد که در این صورت اگر مجتهدی باشد که بگوید تقلید از اعلم واجب نیست در این صورت می شود به متجزی مراجعه کرد. حتی اگر مجتهد متجزی بگوید که من تقلید از متجزی را جایز می دانم در این صورت باز هم نمی شود به او مراجعه کرد زیرا عامی بدون مدرک و جواز نمی تواند به متجزی مراجعه کند و مدرک رجوع به او نمی تواند خود او باشد و مسلتزم دور است.)

الرابع: نفوذ قضائه و رایه. اگر روایت مقبوله و روایت اول ابو خدیجه باشد مطابق این دو روایت فقط مجتهد مطلق می تواند قاضی باشد و رایش نافذ باشد ولی طبق روایت دوم ابو خدیجه همان طور که گفتیم مجتهد متجزی هم می تواند قاضی باشد. (شیئا من قضایانا)

ان قلت: اگر در رفع خصومات به او مراجعه می کنیم در مسائل فرعی هم در آنجا که حکم را استنباط کرده است می توانیم به او مراجعه کنیم.

قلت: در قضاوت روایت خاص داریم ولی در مسائل فرعی نه.

ثانیا: همچنین قضاوت مسائل فوری و فوتی است و دو نفر که با هم متخاصم هستند سریعا باید به تخاصمشان خاتمه داد و اگر قرار باشد فقط اجتهاد مطلق در آن شرط باشد، تعداد قضات کم می شوند و حل و فصل امور به تاخیر می افتد از این رو باید به سراغ مجتهد متجزی رفت.

فصل فی مقدمات الاجتهاد: محقق خراسانی خراسانی این فصل را بسیار مختصر بیان کرده است. او قائل است که مجتهد به چهار چیز احتیاج دارد:

علوم ادبی: اگر مجتهد نحو و صرف را نداند نمی تواند از کتاب و سنت استفاده کند. مدارک ما قرآن است و حدیث که هر دو عربی هستند و کلید فهم آن هم ادبیات عرب است. البته ما علاوه نحو و صرف علم لغت را هم اضافه می کنیم.

تفسیر آیات الاحکام: مجتهد باید آیاتی که درباره ی احکام شرع است را بداند. مانند (یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا وجوهکم...)

علم اصول فقه: محقق خراسانی قائل است که هیچ مسئله ی فرعی نیست مگر اینکه مبتنی بر اصول فقه است و تا کسی اصول فقه را نداند نمی تواند اجتهاد کند. مثلا در هر باب به خبر واحد استدلال می شود. از این رو باید در علم اصول فقه به این نتیجه برسند که خبر واحد حجت است تا بتوان به آن استناد کرد.

بعد اضافه می کند که اخباریون قائل هستند که علم اصول بدعت است و در عصر امام صادق و امام باقر این علم مدون نبوده است.

ایشان در جواب می فرماید: تدوین اشکالی ندارد زیرا علم صرف و نحو و علم لغت هم اول مدون نبوده است و بعد مدون شده است.

بعد می فرماید: تفاوت ما با شما در این است که ما علم اصول را جداگانه نوشتیم ولی شما اخباریون علم اصول را در مقدمه ی فقه می آورید. مثلا صاحب حدائق در جلد اول دوازده مقدمه بیان کرده است که اکثر آنها مربوط به علم اصول فقه است. با اینکه رئیس اخباریها می باشد.

نقول: محقق خراسانی بهتر بود علوم دیگری را هم اضافه می کرد و یکی از آنها ریاضیات است که در علم ارث بسیار به کار می آید. علامه در قواعد بسیاری از مسائل را با جبر حل کرده است.

همچنین علم هیئت هم برای فقیه مهم است زیرا کسی که می خواهد مسائل وقت و قبله را حل کند تا از مسائل عمومی هیئت با خبر نباشد نمی تواند حکم را استنباط کند.

ان شاء الله فردا این مباحث را مبسوط تر بحث خواهیم کرد.

علوم پیش نیاز برای اجتهاد ۹۰/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علوم پیش نیاز برای اجتهاد

بحث در این است که چه چیزهایی برای اجتهاد به عنوان پیش نیاز احتیاج است. در جلسه ی قبل کلام محقق خراسانی را نقل کردیم و گفتیم: ایشان این بحث را مختصر بیان کرده است.

اولین علمی که مجتهد باید بیاموزد قواعد عربیه است. (صرف، نحو) زیرا کلید اجتهاد کتاب و سنت است و آن هم به زبان عربی است.

ص: ۶۱۲

دومین علم، علم لغت است. مثلا در قرآن کریم آمده است (فامسحوا برؤوسکم و ارجلکم الی الکعبین) مجتهد باید بداند که (کعب) به چه معنا است آیا به معنای بلندی پشت پا است یا دو استخوانی که در سمت راست و چپ پا می باشد. همچنین باید معنای کلماتی چون (وطن)، (معدن) و (مفازه) و امثال آن را بداند.

برای فهم لغت باید به کتاب منبع و مادر مراجعه کرد که به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

کتاب العین نوشته ی خلیل بن احمد فراهی لسان العرب که برای معانی و مفردات کتاب بسیار خوبی است

کتاب هایی که مخصوص کتاب و سنت است. مانند:

النهایه که کتابی است از اهل سنت مجمع البحرین که کتابی است از شیعه مصباح المنیر

نکته ی دیگر این است که گاه که به قاموس مراجعه می کنیم می بینیم که برای یک کلمه معانی متعددی ذکر شده است مثلا برای قضاء حدود ده معنا ذکر شده است در حالی که این کلمه یک معنا بیشتر ندارد و بقیه صور و اشتقاق این معنا هستند. در لغت باید ریشه ی اصلی را پیدا کرد. بهترین کتاب برای ریشه یابی، کتاب مقاییس تالیف ابن فارس است که در پنج جلد چاپ شده است. در مقاییس برای قضاء یک معنا بیشتر ذکر نشده است و آن اینکه عرب به هر کار محکم قضا می گوید. بقیه ی معانی به همین معنا بر می گردد. مثلا در قرآن می خوانیم (وَ قَضی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاه) چون پرستش و دوری از شرک چیزی است که اراده ی قاطع خداوند بر آن تحقق یافته است.

ص: ۶۱۳

علم دیگری که برای مجتهد ضرروی است مسائل و قواعد اصولیه است. علم اصول همچون ابزاری در دست مجتهد است همانطور که منطق ابزار محکمی در دست فیلسوف است.

البته علم اصول بسیار منتفخ و مبسوط شده است. محقق خراسانی در اوائل اصول یکسری مسائل ادبی را وارد علم اصول کرده است مسائلی چون اقسام وضع، استعمال لفظ واحد در اکثر از معنا و مسائل بسیار دیگر. این مسائل باید حذف شود و به جای آن مسائل دیگری جایگزین شود. مسائلی چون حسن و قبح عقلی که در کتاب فصول هست ولی در کفایه نیست و حال آنکه از مسائل مهم علم اصول است. همچنین است بحث از هفت قاعده ای که اهل سنت حجت می دانند و ما حجت نمی دانیم مانند قیاس، استحسان، سد الذرایع، فتح الذرایع و موارد دیگر. سابقا این مسائل را بحث می کردند مثلا سید مرتضی در الذریعه و شیخ انصاری خدر عُده اینها را بحث کرده اند.

همچنین بعد از خواندن هر قاعده ی اصولی باید چند فرع فقهی برای تمرین عملی در کنار آن ذکر کنند. همان طور که در علم ریاضیات چنین می کنند که در کنار هر قانون ریاضی چندین مسئله برای حل ذکر می کنند.

در این صورت است که علم اصول ما از این حالت خشکی در می آید. امروزه علم اصول علم خشکی است. ما کتاب الموجز را بر این اساس نوشته ایم و در آن بعد از هر اصل اصولی فروعات فقهی متعددی را ذکر کرده ایم.

علم دیگر علم الرجال و الدرایه است. علم رجال ما را از ثقه و غیر ثقه آشنا می کند و علم درایه ما را به اقسام حدیث آشنا می سازد و بیان می کند چه حدیثی صحیح است و چه حدیثی ضعیف است.

ص: ۶۱۴

آیه الله خویی قائل بود که هر روایتی که مشهور به آن عمل کردند حتی اگر سندش ضعیف باشد می توان به آن عمل کرد و هر روایتی که مشهور به آن عمل نکرده اند حتی اگر سندش قوی باشد نباید به آن عمل کنیم.

نقول: این کلام تام نیست زیرا در فقه حدود پنجاه هزار مسئله داریم و فقط اندکی از آنها مطابق و یا مخالف مشهور است. از این رو ایشان بعدها از این مبنا عدول کردند و کتاب معجم رجال الحدیث را نوشتند.

رجال را به دو شکل می توان پی گیری کرد:

انسان گاه رجال را به شکل تقلیدی دنبال می کند مثلا می بیند کشی و نجاشی در مورد افراد چه گفته اند و همان را تبعیت می کند. ولی می شود رجال را به شکل اجتهادی مطالعه کرد. این همان رجالی است که مبنایش را مرحوم بروجردی و ملا محمد اردبیلی بنیان نهاده اند و آن اینکه زندگی راوی را مطالعه کنیم و ببینیم تعداد روایاتش چقدر است و یا چقدر استاد و یا شاگرد دارد. از مطالعه ی این امور می شود فهمید که این راوی چقدر در احادیث غور کرده است. اگر یک راوی روایت کمی داشته باشد یک استاد و یا شاگرد داشته باشد علامت این است که او در حدیث کار نکرده است.

آخرین نکته ای که در مورد رجال ذکر می کنیم این است که در حجیت خبر واحد دو قول است. یک قول این است که قول ثقه حجت است و راوی باید ثقه باشد. قول دیگر این است که خبر موثوق الصدور باشد حجت می باشد یعنی خبری که اعتماد داریم خبر از معصوم صادر شده است هرچند راوی اش ضعیف باشد. ما معتقد هستیم که دومی لازم است. به هر حال در هر دو علم رجال لازم است در اولی صغری را نشان می دهد و در دومی ما را به موثوق الصدور بودن راهنمایی می کند.

ص: ۶۱۵

علم درایه هم ما را به اقسام خبر راهنمایی می کند. اگر مبنای ما این باشد که خبر موثق حجت است باید بدانیم که خبر موثق چیست. بله اهمیت درایه مانند رجال نیست.

علم دیگری که فقیه باید به آن آشنا باشد علم قرآن است. قرآن حاوی شش هزار و دویست و اندی آیه است. بخشی از این آیات معارف است و بخشی از آن قصص قرآن است که با فقیه کاری ندارد ولی بخشی از آن فقه است. این آیات به دو گونه است بعضی از آیات مستقیما در فقه بحث می کنند مانند (یُوصِیکُمُ اللَّهُ فی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ) ولی آیاتی هم هست که مستقیما در مورد فقه نیست ولی فقیه می تواند از آن بهره برداری کند مانند داستان موسی و شعیب. موسی خسته وارد مدین شد دید بر سر چاه مشغول آب کشیدن هستند و دو دختر در کنار چاه ایستاده اند. او از دخترها پرسید که چرا اینجا ایستاده اند و فهمید آب می خواهند و برایشان آب کشید. شعیب دید دخترها زودتر به خانه آمدند و موضوع را پرسید و آنها جریان را خبر دادند. شعیب به دنبال موسی فرستاد تا مزد او را بدهد. او را که دید فهمید نیکوکار است و به او گفت: ای موسی: (قالَ إِنِّی أُرِیدُ أَنْ أُنْکِحَکَ إِحْدَی ابْنَتَیَّ هاتَیْنِ عَلی أَنْ تَأْجُرَنی ثَمانِیَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِکَ وَ ما أُرِیدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَیْکَ سَتَجِدُنی إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِین * قالَ ذلِکَ بَیْنی وَ بَیْنَکَ أَیَّمَا الْأَجَلَیْنِ قَضَیْتُ فَلا عُدْوانَ عَلَیَّ وَ اللَّهُ عَلی ما نَقُولُ وَکیلٌ) (قصص آیات ۲۷ و ۲۸)فقیه می تواند از این آیات چند نکته استفاده کند یکی اینکه در نکاح دختران تعیین لازم نیست می توان یکی از دختران را عقد ببندند و بعد آن را معین کنند و حال آنکه فقها می گویند اول باید مشخص کنند و بعد عقد او را بخوانند.

دوم اینکه لازم نیست اول مهریه مشخص شود بلکه می توان عقد را خواند و بعد مهریه را مشخص کرد. در این داستان هم اول عقد بسته شد (قالَ إِنِّی أُریدُ أَنْ أُنْکِحَکَ إِحْدَی ابْنَتَیَّ هاتَیْنِ) به این شرط که یا هشت سال چوپانی کند و یا ده سال و بعد حضرت موسی یکی را انتخاب کرد.

بعضی از مشایخ گفته اند که از سوره ی مسد سه چهار تا فرع فقهی استفاده کرده اند.

متوکل عباسی در مجلسی نشسته بود و یک نفر مسیحی ذمی را آوردند که به زن مسلمانی تجاوز کرده بود و گفتند که چون به قاعده ی ذمی عمل نکرده است باید کشته شود. مسیحی گفت ابتدا به من آبی دهید. آب را که به او دادند شهادتین را جاری کرد و مسلمان شد.

فقها در محضر متوکل دو دسته شدند جمعی گفتند: اسلام او خوفی است و بی اثر است و جمعی دیگر گفتند که او مسلمان شده است و نباید او را کشت و (الاسلام یجب ما قبله). امام هادی علیه السلام در آن زمان در خانه اش محبوس بود نزد او رفتند و مسئله را از او پرسیدند و حضرت حکم به قتل او کرد. آنها دلیل را از حضرت تقاضا کردند و حضرت این آیه را مرقوم داشت: (فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَ کَفَرْنا بِما کُنَّا بِهِ مُشْرِکینَ) (غافر / ۸۴) یعنی کسانی که مشمول عذاب شدند گفتند به خداوند ایمان می آوریم بعد قرآن می فرماید: (فَلَمْ یَکُ یَنْفَعُهُمْ إیمانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا)

علم دیگری که فقیه باید از آنها باخبر باشد احادیث است. فقیه باید نسبت به احادیث احاطه داشته باشد و با آنها مانوس باشد و در هر مسئله تمام روایات را بخواند. اولین کسی که این رسم را در قم پایه گذاری کرد آیه الله بروجردی بود.

ص: ۶۱۷

علم دیگر معرفه المـذاهب الفقهیه است. منظور این نیست که آراء ابو حنیفه و مالـك و اینهـا را بدانـد. اینهـا در زمان خودشان مشـهور نبودند و بعد معروف شدند. به عنوان نمونه ابو حنیفه در زندان فوت کرد. مراد از مذاهب فقهی آرایی اهل سنتی است که در زمـان اهل بیت صاحب نام بودنـد کسانی ماننـد اوزاعی، شـعبی، نخعی و امثال ایشان. مجتهـد بایـد از آراء ایشان با خبر باشد تا بتواند روایات تقیه را از غیر تقیه تشخیص دهد.

بهترین کتـاب رای شـناسائی آراء ائمه ی مـذاهب کتـاب خلاـف شـیخ طوسـی است و در میـان اهل سـنت هم کتاب مغنی ابن قدامه.

علم دیگر معرفه الشـهرات است. یعنی مجتهد باید شهرت های فتوایی را بشناسد. سابقا در بحث شهرت گفتیم: شهرت سه قسم است: روایی، عملی و فتوایی. شـهرت فتوایی یعنی فتوا هست ولی حدیثی بر آن دلالت ندارد. این نوع شـهرت ها حجت است. از این شهرت متوجه می شویم که حتما مسئله ی مورد نظر حدیثی داشته است.

مثلا در کتاب ارث بسیاری از آراء دلیلی در کتاب و سنت ندارد ولی بین فقهاء مشهور است. آیه الله بروجردی می فرماید: نود مسئله در فقه داریم که فتوا مطابق آن هست ولی دلیلی از آن در آیات و روایات نیست.

کار دیگری که فقیه بایـد انجام دهـد عبارت است از ممارسه الفروع. فقیه بایـد مدتی با فروع ممارست کند تا اسـتاد شود. اگر کسـی صـد بار آئین راننـد گی را بخوانـد راننـده نمی شود. بایـد کسـی بعـد از فراگیری اصول، نزد اسـتاد بنشـیند تا پیچ و خم رانندگی را بیاموزد.

کار دیگر ممارسه القواعد الفقیه است. مجتهد باید قواعد فقهیه را حفظ کند. متاسفانه قواعد فقهیه مانند علم اصول تدریس نمی شود. مرحوم نراقی کتابی در قواعد فقهیه نوشته به نام العناوین نوشته است و هکذا کتابی که مرحوم بجنوردی نوشته است.

آخرین نکته ممارسه القواعد الریاضیه است و علم هیئت است. فقیه حتما باید ریاضیات را بداند (و لو در سطح کسر متعارف) مثلا تا کسی هندسه را نداند نمی تواند کر را حساب کند و یا تا علم هیئت را نداند نمی تواند وقت و قبله را تعیین کند.

اذا علمت هذا. اگر این علوم را فرا گرفتیم و می خواهیم استنباط را شروع کنیم باید نکاتی را مطرح کنیم.

نقطه ی آغازین این است که مسئله را که نگاه می کنیم ابتدا آراء علماء را به دست آوریم. مثلا در بررسی این مسئله که آیا حبوه مال ولد اکبر است یا مال همه ی ورثه ابتدا باید آراء علماء را بررسی کنیم. بدین منظور می توان به کتاب خلاف شیخ، مختلف علامه، مفتاح الکرامه و کتبی نظیر اینها مراجعه کرد. بعد باید صور مسئله را ترسیم کنیم. مرحوم سید کاظم یزدی صاحب عروه الوثقی می فرماید: الاحاطه بصور المسئله نصف الاستنباط. بعد باید به سراغ کتاب و سنت رویم. (البته بعضی در این مقام به سراغ تاسیس اصل می روند و مقتضای قاعده ی اولیه را بررسی می کنند. ولی این در همه ی مسائل لازم نیست.) در مرحله ی بعد باید ادله ی طرفین را از کتاب و سنت استخراج کنیم و بعد درباره ی آنها قضاوت کنیم.

ص: ۶۱۹

التخطئه و التصویب ۹۰/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: التخطئه و التصویب

فصل فی التخطئه و التصویب

محقق خراسانی این فصل را در کفایه مطرح کرده است. مراد از این فصل این است که قائلان به تخطئه می گویند: خداوند متعال در تمام موارد حکمی دارد که در لوح محفوظ ثبت است. حتی در مسائل مستحدثه ای که پیش می آید خداوند حکمی واقعی برای آن ثبت کرده است همچنین خداوند در هر مسئله یک حکم بیشتر ندارد و آن حکم بین عالم و جاهل مشترک است. اگر قول مجتهد مطابق آن باشد فبها و الا قولشان خطا می باشد از این رو به آنها مخطئه می گویند یعنی ادله ی مجتهدین را اگر مخالف واقع باشد تخطئه می کنند.

در مقابل این دسته مصوبه هستند و آن اینکه اینگونه نیست که خداوند متعال در تمام موارد حکم مشترکی بین عالم و جاهل داشته باشد. حکم خداوند تابع آراء مجتهدین است. قهرا تمام مجتهدین قولشان صواب و صحیح است (زیرا خطا در صورتی متصور است که خداوند حکمی داشته باشد تا قول مجتهد با آن سنجیده شود.)

در نتیجه حکم خداوند به تعداد اقوال مجتهدین متفاوت می باشد.

بعد محقق خراسانی اشکال معروفی به این دسته وارد می کند و آن اینکه مجتهد تلاش می کند تا گمشده ای را پیدا کند. اگر خداوند متعال حکم مشترکی ندارد از این مجتهد دنبال چه چیزی می گردد؟

بعد در ادامه می فرماید: تصویب سه معنا دارد یکی غلط است و یکی محال و سومی امکان پذیر است:

ص: ۶۲۰

اما آنی که غلط است این است که بگوییم: خداوند منان قبل از اجتهاد مجتهدین آراء آنها را نوشته است بنابراین آراء همه مطابق واقع می باشد.

این قول غلط و اشتباه است زیرا خداوند متعال حکم مشترک دارد و اگر قرار باشد قبل از اجتهاد ما آراء ما را بنویسد در واقع حکم مشترکی در کار نیست.

اما آنی که محال است این است که بعد از اجتهاد مجتهد، آن حکم در لوح محفوظ ثبت شود. این قول محال است زیرا اگر قبل از اجتهاد من حکمی در واقع نباشد مجتهد دنبال چه چیزی باید بگردد تا بعد از اجتهاد به آن دست یابد؟

سپس محقق خراسانی احتمال سومی را مطرح می کند و می فرماید: این نوع تصویب مانعی ندارد و آن اینکه حکم واقعی

انشایی باشد و بین عالم و جاهل مشترک باشد ولی حکم فعلی مختص به عالم باشد. مجتهد در حکم فعلی به صواب رسیده است. مثلا اگر یک مجتهد به وجوب برسد و مجتهد دیگر به استحباب هر دو بین حکم فعلی صواب دست یافته اند ولی حکم انشایی که شاید وجوب باشد بین عالم و جاهل مشترک است.

تم ما افاده صاحب الکفایه

نقول: محقق خراسانی می بایست آراء عامه که قائل به تصویب هستند را مطالعه کند و ببیند آنها در واقع چه نوع تصویبی را ترسیم می کنند نه اینکه به تصویر فروضی بسنده کند.

ما برای معنای تصویب باید به المستصفی (غزالی) مراجعه کنیم و احکام آمدی و یا عُده ی شیخ طوسی و یا ذریعه ی سید مرتضی مراجعه کنیم. ما با مراجعه به این کتب می بینیم:

اولا: احدی از علمای اسلام در عقائد قائل به تصویب نیست و همه در آن قائل به تخطئه هستند. مثلا در این مسئله که خداوند دیده می شود یا نه فقط یکی درست است و دیگری غلط می باشد و محال است هر دو صحیح باشد.

از این رو پیامبر اکرم (ص) فرمود: (سَتَفَرَّقُ أُمَّتِی عَلَی ثَلَاثٍ وَ سَبْعِینَ مِلَّةً تَزِیدُ عَلَیْهِمْ وَاحِدَةً کُلُّهَا فِی النَّارِ غَیْرَ وَاحِدَه) این نشان می دهد که فقط یک فرقه به واقع دست می یابد و راه حق را پیدا می کند.

ثانیا: مسئله ی حسن و قبح هم تصویب بردار نیست زیرا ظلم نزد همگان قبیح است و عدل نزد همه حسن است و هکذا وفای به عهد و نمونه های دیگر. با این بیان مسائل عقلانی هم قابل تصویب نیست.

ثالثا: احکام قطعیه ی اسلام هم چنین هستند. احکامی مانند اقامه ی نماز و ایتاء زکات و امثال آن و امثال.

رابعا: موضوعات خارجیه هم قابل تصویب نیست. اگر بینه ای بگوید مالک زید است و بینه ی دیگر بگوید مالک عمرو است در این حالت امکان ندارد بگوییم که هر دو بینه به صواب رسیده اند.

انما الکلام در این است که همان طور که غزالی می گوید: نزاع در تصویب در مسائلی است که نصی در آن وجود ندارد. مثلا در مواردی که به دلیل عدم نص به سراغ قیاس، استحسان و یا سد ذرایع می روند در این موارد بحث تصویب مطرح می شود. بعد می گوید: در ما لا نص فیه در نوع اهل سنت دو قول مطرح است:

ص: ۶۲۲

یکی این است که خداوند در این مورد حکمی ندارد و حکم او تابع آراء مجتهدین و هر مجتهدی هر چه بگوید خداوند آن را امضا می کند. (این قول اکثر اهل سنت است)

در همین ما لا ـ نص فیه خداوند حکمی واقعی دارد ولی ما ملزم نیستیم که حتما به آن قول دست یابیم (این قول اقلیت اهل سنت است)

در احکام حکومتی هم می گویند که خداوند حکمی ندارد و حکم او تابع رأی مجتهد است. مثلا وقتی میرزای شیرازی گفت که الیوم استعمال تنباکو حرام است این همان قول خداوند می شود.

البته ما قائل هستیم که احکام حکومتی غیر از احکام شرع است. خداوند در احکام شرع حتما حکمی دارد و مجتهد ممکن است به آن دست نیابد ولی احکام حکومتی به گونه ای است که نمی تواند در واقع حکمی داشته باشد زیرا این احکام جزئی است و لازم نیست در احکام جزئی حکمی واقعی وجود داشته باشد.

اما در ما لا نص فیه ما قائل هستیم که در واقع حکمی هست ولی ما به آن دست نیافته ایم

نقول: چگونه اهل سنت قائل هستند که احکام واقعی تابع آراء مجتهدین است حتی در فی ما لا نص فیه و حال آنکه بخاری روایتی دارد و می گوید: ان للمصیب عدلین و للمخطیء عدل واحد

مطابق این روایت اگر کسی مصیب باشد دو اجر دارد و الا ـ یک اجر. حال اگر واقع محفوظی نیست چگونه مصیب بودن و مخطئ بودن معنا می یابد.

بعد، اهل سنت وقتی با این اشکالات مواجه شدند معنای جدیدی برای تصویب ارائه کردند و آن اینکه شوکانی که زیدی مذهب مورد احترام اهل سنت است می گوید: تصویب و تخطئه مربوط به این نیست که مطابق واقع است یا نه بلکه مربوط به ثواب و عقاب می باشد. یعنی هر مجتهدی مصیب است به این معنا که خداوند به او اجر می دهد و او را عقاب نمی کند (حتی اگر قولش مخالف واقع باشد او هم مصیب است یعنی عقاب نمی شود)

عقیده ی شیعه: شیعه معتقد است که احکام خداوند بین عالم و جاهل مشترک است. کسی که به واقع دست یابد دو اجر دارد و الا یک اجر البته به این شرط که در رسیدن به واقع مقصر نباشد.

اذا تبدل اجتهاد المجتهد ۹۰/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اذا تبدل اجتهاد المجتهد

فصل: اذا تبدل اجتهاد المجتهد

مجتهدی در زمانی استنباط کرده است و رایش بر امری محقق شده است و بعد از مدتی دوباره استنباط کرد و رایش عوض شد. بحث در این است که حکم اعمال سابقه چیست (هم نسبت به خود مجتهد و هم نسبت به مقلدین او) البته واضح است که از این به بعد باید طبق اجتهاد دوم عمل کند.

قبل از آنکه وارد بحث شویم چند مطلب را به عنوان مقدمه بیان می کنیم:

المطلب الاول: موارد تبدل اجتهاد

اول اینکه تبدل اجتهاد گاه در عبادات است مثلا مجتهدی در اجتهاد اول قائل بود سوره ی کامله لازم نیست ولی در اجتهاد دوم به این نتیجه رسید که سوره ی کامله لازم است.

دوم در معاملات بالمعنی الاخص است مثلا در ابتدا قائل بود که تقدیم قبول بر ایجاب بلا اشکال است و در اجتهاد بعدی قائل شد که باید ایجاب مقدم باشد.

سوم در معاملات بالمعنی الاعم است مثلا در باب نکاح در ابتدا قائل بود عقد فارسی کافی می باشد اما بعد به این نتیجه رسید که عقد، حتما باید عربی باشد.

چهارم در باب طهارات و نجاسات است مثلا سابقا تصور می کرد عرق جنب از حرام پاک است و بعد نظرش بر این شد که نجس می باشد و یا اینکه اول تصور می کرد اجتناب از اطراف شبهه ی محصوره واجب نیست و بعد به این نتیجه رسید که باید اجتناب کرد.

ص: ۶۲۴

المطلب الثانی: بحث ما در اینکه اگر اجتهاد مجتهد عوض شود تکلیفش چیست، در صورتی است که فتوای اول مخالف احتیاط باشد (مانند مثال های فوق) ولی اگر فتوای اولش موافق احتیاط باشد و فتوای دومش مخالف احتیاط دیگر مشکلی وجود ندارد و قطعا اعمال اولش درست است و حتی در آینده هم می تواند طبق فتوای اول عمل کند.

المطلب الثـالث: این بحث در اصول در دو جا مطرح می شود یکی در مبحث اوامر در بحث اجزاءبحث می کننـد که آیا امتثال امر مجزی هست یا نه خصوصا جایی که بعـد از امتثال خلاف آن واضـح شود. دوم هم در ما نحن فیه است که اگر نظر مجتهد عوض شد تکلیف چیست.

به هر حال نسـبت بین این دو مسئله عموم و خصوص من وجه است. به این گونه که در باب تبدل رای مجتهد گاه بحث اخص است و فقط در امتثال امر ظاهری است که آیا امتثال امر ظاهری کافی است یا نه و حال آنکه گاه در با اجزاء بحث اعم است و امر ظاهری، واقعی و اضطراری همه را بحث می کنند.

گـاه بحث در بـاب اجزاء اخص است و در بحث ما اعم و آن اینکه در ما نحن فیه هم از احکام تکلیفیه بحث می کنیم و هم از احکام وضـعیه (مثلا اگر نماز را بـدون سوره ی کامله خواندم آیا نمازم صـحیح است یا نه.) ولی در بحث اجزاء بحث فقط در احکـام تکلیفیه است. (البته مخفی نیست که احکـام تکلیفیه عبـارت است از احکـام خمسه ولی وضـعیه همـان صـحت و فسـاد است.)

اقوال در مسئله:

برای به دست آوردن اقوال این مسئله به عروه الوثقی مراجعه می کنیم که در بحث الاجتهاد و التقلید این مسئله را مطرح می کند که لو تبدل رأی المجتهد الی رأی آخر و شروح عروه هم مفصل است و به راحتی می توان به اقوال در مسئله دست یافت. (خصوصا شرح آیه الله خوئی)

ما این اقوال را عمده از کفایه و عروه نقل می کنیم:

القول الاول: الاجزاء. اگر مجتهد رأیش عوش شود در آینده به رای دوم عمل می کند و عمل سابق او و عمل مقلدینش درست است.

القول الثانی: عدم الاجزاء مطلقا. (قائل این قول مشخص نیست.)

القول الثالث: تفصیل المحقق الخراسانی. ایشان این تفصیل را هم در این مسئله و هم در مسئله ی اجزاء مطرح می کند و آن اینکه مجتهدی که به چیزی عمل کرده است باید دید مدرک فتوای اولش چیست. اگر مدرک فتوای اول او عقل است و قطع پیدا کرده که خداوند چنان بوده است و یا اگر مدرک فتوای اول او اماره باشد (چیزی که طریقیت دارد مانند خبر واحد و یا شهرت) در این صورت هم برای او و هم برای مقلدین او قائل به عدم اجزاء می شویم ولی اگر مدرک فتوای او اصول عملیه باشد (مانند برائت، اشتغال...) بعد که خلاف آن کشف شود اشکالی ندارد.

القول الرابع: تفصیل لصاحب الفصول. ایشان بین ظهور خطا در حکم و ظهور خطا در متعلق فرق می گذارد و می گوید: اگر رای مجتهد در حکم عوض شد در آن قائل به عدم اجزاء می شویم ولی در متعلق قائل به اجزاء هستیم. مثلا گاه تبدل در حکم است مثلا مجتهد تصور می کرد نماز جمعه از ظهر کفایت می کند و بعد متوجه شد که در زمان غیبت جمعه از ظهر کفایت نمی کند. در این صورت او و مقلدینش باید تمام نمازها را از سر بگیرند. اما اگر تبدل در متعلق باشد مانند تبدل در شرطیت و جزئیت مثلا مجتهد تصور می کرد سوره در نماز واجب نیست و بعد متوجه شد واجب بوده است در این صورت اعمال سابق همه صحیح می باشد.

صاحب فصول برای این نظریه چهار دلیل ذکر کرده است و صاحب کفایه هر چهار دلیل را اشاره کرده و رد کرده است و آنقدر این مطالب را فشرده نقل کرده است که به سختی می شود آنها را از هم تفکیک کرد باید ابتدا به فصول مراجعه کرد و بعد با کفایه تطبیق کرد.

القول الخامس: قول صاحب عروه. اگر موضوع باقی نیست اعمال گذشته صحیح است مثلا نماز را بدون سوره خوانده است ولی اگر موضوع باقی است مثلا گوسفند را به غیر حدید (مثلا با سنگ تیز یا استیل) ذبح کرده است و بعد فتوای او عوض شد در این هنگام اگر نعش گوسفند باقی است باید گفت که غیر مذکی است و نجس می باشد.

نقول: ما به قول اول معتقدیم و آن اینکه فتوای قبلی مجتهد علی ای حال مجزی است. برای این قول دلائل مختلفی وجود دارد ولی ما به اهم آن اشاره می کنیم. (در کفایه گاه به اجماع و گاه به سیره ی علماء و سیره ی متشرعه استدلال می شود مثلا می گویند: سیره ی متشرعه بر این بود که وقتی مجتهدی از دنیا می رفت و مجتهد دیگری روی کار می آمد مردم اعمال قبلی را تکرار نمی کردند و گاه می گویند اگر مجزی نباشد عسر و حرج لازم می آید و گاه می گویند اگر مجزی نباشد مردم دیگر سراغ تقلید نمی روند و مرجعیت سست می شود و مردم به قول مجتهد اعتنا نمی کنند. به نظر ما این دلائل قوی و مهم نیست.)

به نظر ما دلیل مهم این است: الملازمه العرفیه بین الامر بالعمل و الاجزاء عند کشف الخلاف.

توضیح ذلک: در عرف اگر مولی به عبدش بگوید برای من معجونی درست کن و اجزایش را از آن عطار بپرس و هر چه او گفت به همان عمل کن. در اینجا اگر کارگر به همان چیزهایی که عطار گفت عمل کند و معجون را درست کند و بعد معلوم شود که عطار اشتباه کرده است و یک قلم کالا را اشتباه گفته است. در اینجا همه می گویند که کارگر مامور به را به تمام و کمال انجام داده است و از همان طریقی جلو رفته است که مولی به او دستور داده بود.

از این رو اگر مولی به شیئی امر کند و طریق امتثال آن را بیان کند. من اگر طبق آن دستور عمل کنم عملم مجزی است. اگر غرض مولی حاصل نشده است به ما ارتباطی ندارد زیرا ما تابع امر مولی و طریق او هستم نه غرض مولی.

مثال دیگر: ما می خواهیم خانه ای بسازیم و به بنا می سپاریم که در کیفیت ساخت به دستور فلان معمار عمل کن. اگر بعد معلوم شود که معمار در چند جا اشتباه کرده است در این صورت به بنا کاری ندارند.

در این موارد حتی عمل مجتهد هم مجزی است زیرا او در مقام امتثال امر خداوند است و به همان طریقی که خداوند فرموده است (مانند روایت قرآن اجماع و غیره) عمل کرده است و در این طریق کوتاهی نکرده است. عقلاء عمل او را هم مجزی می دانند.

من هنا یعلم: تفصیل محقق خراسانی صحیح نیست (که بین قطع و اماره و بین اصول فرق گذاشته بود و در اولی قائل به عدم اجزاء و در اصول قائل به اجزاء شده بود. امام قدس سره هم به این قول قائل است.) صاحب کفایه در دلیل آن می فرماید: شارع مقدس که اماره را حجت کرده است برای این بوده است که اماره، واقع را کشف می کند. از این رو میزان واقع است از این رو اگر تخلف از واقع کشف شد دیگر عمل ما نمی تواند مجزی باشد و اگر بگوییم مفاد اماره مجزی است این موجب تناقض می شود زیرا از یک طرف شارع می فرماید: اماره طریق است که معنای آن این است واقع مجزی می باشد و از طرف دیگر می فرماید: عمل طبق مفاد اماره مجزی است و اگر کشف خلاف شد اشکال ندارد.

یلاحظ علیه: کاشفیت علت نیست بلکه حکمت می باشد. اگر چیزی علت باشد حق با تفصیل محقق خراسانی است زیرا حکم دائر مدار علت است مانند لا تشرب الخمر لانه مسکرا. در اینجا تا سکر باقی است حرمت هم هست و الا نه. ولی در بعضی موارد علت نیست بلکه حکمت است یعنی در نود درصد چنین است و الا نه. مثلا زنی که مطلقه است باید عده نگه دارد و حکمت آن این است که شاید زن آبستن باشد. ولی چون این امر حکمت است نه علت باز هم اگر زن عقیم باشد و یا اینکه مدتی از شوهرش جدا باشد باز هم باید عده نگه دارد.

در ما نحن فیه هم کاشفیت حکمت است نه علت زیرا در ده یا بیست درصد اماره مطابق واقع نیست ولی با این وجود به امارات در همه جا عمل می کنیم. از این رو تخلف آن مضر نیست از این رو ممکن است حکمت حجیت اماره کاشفیت باشد ولی معنای آن این نیست که واقع ملاک است. بلکه می گوییم واقع در نود درصد ملاک است نه صد در صد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد تفصیل قول صاحب عروه را بررسی می کنیم.

تبدل رای مجتهد و اجزاء و مسئله ی تقلید ۹۰/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تبدل رای مجتهد و اجزاء و مسئله ی تقلید

سخن در این است که مجتهدی مطابق رایی شد و مدتی خود و مقلدش به آن عمل کردند و بعد رایش عوض شد، تکلیف اعمال گذشته چیست. گفتیم شکی در این نیست که باید اعمال آینده را باید طبق فتوای جدید انجام دهد و بحث فقط در مورد اعمال گذشته است.

ص: ۶۲۹

در جلسه ی قبل اقوال را نقل کردیم و نظر خود را هم گفتیم و امروز بحث را تکمیل تر می کنیم.

ما دو دلیل داریم که اعمال گذشته صحیح است.

دلیل اول را دیروز تحت قاعده ی الملازمه شرح دادیم و آن این بود که اگر مولی به عبد دستوری بدهد و بگوید برای کیفیت امر به فلانی مراجعه کند و عبد هم همان کار را انجام دهد و بعد بفهمد که فلانی در بیان حکم اشتباه کرده بود در این صورت عبد را مؤاخذه نمی کنند و عمل او را صحیح می دانند.

به بیان دیگر شارع دیده است که اگر مردم را به تحصیل علم امر کند، این کار موجب عسر و حرج می شود از این رو در مورد ما به مسائل اطمینان بخش اکتفا کرده است و فرموده است که قول ثقه را حجت می داند. (زیرا قول ثقه نود درصد موافق واقع است) و همین دلیل بر اجزاء است.

ان قلت: این گفتار با تصویب چه فرقی دارد. زیرا مصوبه قائل هستند ما حکم الله مشترک نداریم. شارع می فرماید: به همین

مورد اکتفا کنیم هرچند خلاف واقع باشد و بعد اگر کشف خلاف شود لازم نیست عمل را اعاده کنیم و این نشان می دهد که همان خلاف واقع برای ما کافی است و ما محکوم به واقع نیستیم. این همان چیزی است که مصوبه می گویند.

قلت: مصوبه می گوینـد اصـلا حکم الله مشترکی بین عالم و جاهل وجود نـدارد ولی قائل به اجزاء می گوید حکم الله مشترک است ولی شـارع مقـدس به خـاطر عسر و حرج در این مورد رفع یـد کرده است و به همـان حکم که خلاف واقع است بسـنده کرده است.

نظیر این حکم فراوان است: از جمله می توان به قاعده ی لاـ تعاد اشاره کرد: (لَا تُعَادُ الصَّلَاهُ إِلَّا مِنْ خَمْسَهٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّکُوعِ وَ السُّجُودِ) یعنی اگر در نماز به این پنج مورد خلل واقع شود باید نماز را اعاده کرد و در غیر آنها نه. در این قاعده هم خداوند به بندگان ارفاق کرده است هر چند حکم الله مشترک هم وجود دارد.

به عبارت دیگر اشتراک در حکم و گذشتن و عفو کردن یک مسئله است و وجود نداشتن اشتراک حکم از اول مسئله ی دیگر.

ان شئت قلت: حکم الله مشترک در صورت جهل انشائی است از این رو فعلیت ندارد و در نتیجه اگر مخالف آن عمل شود اشکال ندارد. همین که قائل به انشائی بودن هستیم یعنی قائل هستیم حکم الله بین عالم و جاهل مشترک است.

دلیل دوم بر اجزاء: دلیلی که می گوید به اماره ی دوم عمل کن آیا ناظر به گذشته است یا ناظر به حال و استقبال می باشد؟ واضح است که حال و آینده را می گیرد و امر مولی به عمل به اماره، منصرف به حال و آینده است. عرف از امر به اماره این را نمی فهمد که عمل گذشته را هم طبق مفاد اماره درست کن بلکه فقط متوجه می شود که از الان به بعد باید مطابق آن عمل کرد. اصول امر به شیء یعنی از الان به بعد به آن عمل کن.

از این رو ما قائل به اجزاء هستیم مطلقا (الا آنچه بعد استثناء می کنیم.) آیه الله بروجردی هم در فتوا همین قول را اختیار کرده بودند.

ص: ۶۳۱

اما قول صاحب کفایه و حضرت امام که قائل بودند بین عمل به اماره و بین عمل به اصول عملیه فرق است و می فرمودند: اگر به اماره عمل کردیم و بعد کشف خلاف شد باید اعمال گذشته را تکرار کنیم زیرا اماره کاشف از واقع و اگر به واقع نرسیدیم باید عمل را تکرار کنیم.

ما در جلسه ی قبل جواب این قول را دادیم و اکنون می گوییم که مراد از کشف، کشف صد در صد نیست بلکه کشف نود در صد است و این همان چیزی است که دیروز از آن به حکمت تعبیر کردیم و گفتیم کاشفیت در اماره علت نیست تا صد در صد باشد بلکه حکمت است (یعنی کشف نود در صد.)

تا اینجا واضح شد که قول سوم که قول به عدم اجزاء است مطلقا مردود می باشد.

اما قول رابع که مربوط است به تفصیل صاحب عروه. ایشان در کتاب عروه در این بحث که اگر مجتهدی فوت کرد و به مجتهد دیگری رجوع کردیم و فتوای او با مجتهد اول مخالف بود چه باید کرد می فرماید: هرچه گذشته است همه صحیح است. اما اگر مورد حاضر باشد باید مطابق رای مجتهد جدید عمل کرد مثلا مجتهد قبلی قائل بود که گوسفند را می توان با استیل ذبح کرد. هنوز گوشت گوسفند وجود دارد که به مجتهددوم مراجعه کردیم. در این حال اگر مجتهد دوم بگوید که ذبح با استیل جایز نیست در این صورت گوشت موجود، میته است. هکذا مثلا پیراهنی است که در آن عرق جنب از حرام است و مجتهد قبلی قائل به پاک بودن او بود و می گفت مانع از نماز است ولی مجتهد دوم می گوید نجس است و مانع از نماز. در این صورت پیراهن موجود که عرق بر آن است نجس می باشد. زیرا موضوع موجود است و نمی توان آن را به سابق متصل کرد.

بله اگر عقـد را مثلا فرد به زبان فارسـی و مطابق مجتهد اول بیان کرده باشد و بعد به مجتهد دوم مراجعه کرده باشد و او حکم کند که حتما باید به عربی خوانده شود در این صورت عقد صحیح است.

یلاحظ علیه: بین مثال به عقـد به زبان فارسـی و مسـئله ی ذبح چه فرقی است؟ همان طور که گوشت حیوان مذبوح که مسبَب است وجود دارد و سـبب آن که ذبح است وقتش گذشته است در مسئله ی عقد هم سبب که عقد است گذشته است و مسبَب که عقد است باقی می باشد.

بنابراین به نظر ما استفاده از این گوشت اشکالی ندارد.

بله در یـک جـا به مشـکل بر خوریم: مثلاـ حوضـی سـاختیم که از نظر مساحت بیست و هفت وجب بود (سه ضـرب در سه) و مجتهد قبلی آن را کافی می دانست. بعد مجتهد دوم قائل بود که باید چهل و سه وجب باشد (سه و نیم ضرب در سه).

در این حـال دیگر نمی تـوانیم به حکم مجتهـد اول عمـل کنیم زیرا هم سـبب موجود است و هم مسـبب. (ولی در عقـد و ذبح سبب گذشته است و مسبب باقی مانده است.)

هکذا در مثال عرق جنب از حرام هم چون سبب و مسبب هر دو جدید است قائل به عدم اجزاء هستیم.

نکته ی دیگر این است که مـا بحث مـا کلی بود ولی در مواردی دلیلی خـاص بر اجزاء وجود دارد. مثلا در باب صـلاه دلیل لا تعاد از باب دلیل خاص است. همچنین در بعضـی از ابواب دلیل خاص وجود دارد. مثلا در باب حج در بعضی از موارد چیزی از انسـان فوت می شود. اگر عالمـا باشـد مبطـل است و اگر جاهلا باشـد مبطل نیست ولی بعضـی کفاره دارد و بعضـی نه مثلا کسی از وقوف فقط وقوف اضطراری مشعر را درک کند. در اینجا علماء قائل به کفایت آن هستند و قائل به اجزاء آن هستند.

بحث مـا در اجتهاد تمام شـده است. ما اجتهاد را بر مبنای طریقیت بحث کردیم و بحث سـببیت را مطرح نکردیم. علت آن این است که سـببیت یکٔ فرضـیه است و نبایـد روی آن وقت را تلف کرد. علاوه بر آن اگر قائل به سـببیت شدیم واضح است که مسـلما عمل مجزی است. (مخفی نماند که سببیت به سه گونه است، سببیت اشعری، معتزلی و امامی و ما این بحث ها را تکرار نمی کنیم.)

فصل فی التقلید:

(قلاده) به معنای آویزان کردن چیزی است. مانند گردنبند و (تقلید) از (قَلَدَ) به معنای آویختن چیزی بر گردن انسان یا حیوانی است.

اگر به باب تفعل رود (تقَلَّدَ) به معنای این است که انسان خودش چیزی را بر گردنش بیاویزد. مثلا (تقلد السیف) به معنای این است که انسان شمشیر را حمایل کند.

اگر به باب تفعیل رود (تقلید) یعنی چیزی را به گردن دیگری انداخت. قَلَّدَ الفرس یعنی چیزی را بر گردن اسب انداخت و قلد العروس یعنی گردنبند را به گردن عروس آویخت.

در بحث ما هم فردی که مقلد است مسئولیت عمل را به گردن مجتهد می اندازد.

گاه شـنیده می شود که به اشـتباه می گوینـد: تقلیـد به این معنا است که مقلِّد عمل به رساله ی مجتهد را بر گردن خودش می انـدازد. در مقبوله ی عمر بن حنظله که آمـده است (فعلی العوام ان یقلـدوه) یعنی عوام بایـد مجتهـد را تقلید کنند و مسـئولیت خود را به گردن او بیندازند نه اینکه عوام تقلید کردن از مجتهد را به گردن خود بیندازند.

ص: ۶۳۴

این بحث ما را در مبحث بعدی کمک می کند و آن اینکه در معنای اصطلاحی تقلید سه قول است: التزام، تعلم و عمل. ما می گوییم که تقلید سومی است و این معنا با معنای لغوی ملازم می باشد یعنی مقلد عمل می کند و آن را به حکم مجتهد مستند می کند و مسئولیت عمل را به گردن مجتهد می افکند.

معنای اصطلاحی تقلید ۹۰/۰۳/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای اصطلاحی تقلید

الکلام فی التقلید:

دیروز تقلید را از نظر لغوی معنا کردیم. اما معنای اصطلاحی تقلید:

برای تقلید معنای بسیاری ارائه شده است که ما بعضی از آنها را متعرض می شویم:

تعریف اول: محقق خراسانی می فرماید: اخذ قول الغیر و رایه للعمل به فی الفرعیات او الالتزام به فی الاعتقادیات تعبدا.

عمل به قول و رای یک فرد در فرعیات است و التزام در اعتقادیات. (اینکه در اعتقادیات تقلید جایز نیست مسئله ی دیگری است. ما در اینجا در مقام تعریف تقلید هستیم.)

تقلید در نظر محقق خراسانی عبارت است از تعلم قول الغیر است و اینکه ایشان می گوید: (اخذ قول الغیر) عبارت دیگر همان است.

تعریف دوم: بعد محقق خراسانی اضافه می کند که بعضی گفته اند: تقلید عین عمل است. (التقلید هو العمل) در نظر عوام هم تقلید همان عمل است. مثلا کسی محاسنش را شبیه فرد دیگری اصلاح می کند و یا در حرف زدن مانند فرد دیگری سخن می گوید، عوام در این موارد می گویند او دارد از دیگری تقلید می کند.

ص: ۶۳۵

محقق خراسانی اشکال می کند و می فرماید: تقلید، عمل نیست و الا اگر تقلید عمل باشد پس باید گفت که عمل اول بی تقلید است. زیرا مقلد باید قبل از عمل مقلد باشد بعد تقلید با عمل محقق می شود و تا عمل تمام نشود تقلید نیست از این عمل اول بدون تقلید باقی می ماند.

نقول: این کلام صحیح نیست و بعدا به آن اشاره می کنیم.

تعریف سوم: صاحب عروه می فرماید: التقلید، الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و لو لم یتعلم او یتعلم و لم یعمل.

محقق خراسانی قائل بود که تقلید همان تعلم است.

قول دوم می گفت که تقلید خود عمل است.

ولی صاحب عروه قائل است هیچ کدام از این دو قول صحیح نیست بلکه تقلید فقط التزام است و بس یعنی همین که تصمیم می گیرند از فلانی تقلید کنند اگر چه هنوز چیزی نیاموخته باشند باعث می شود که تقلید محقق شود.

واضح است که تعریف سوم اعم است نه محدود به تعلم است و نه محدود به عمل.

تعریف چهارم و هو مختارنا: الاستناد الی فتوی الغیر فی مقام العمل

یعنی موقعی که مقلد عمل می کند به این سبب باشد که به قول مرجع استناد کند. یعنی مقلد نماز را بدون قنوت می خواند می گوید چون مرجع من به من چنین گفته است.

با این بیان عمل، دیگر تقلید نیست. تقلید مرکب از دو چیز است و آن استناد در مقام عمل است. با این تعریف حتی در عمل اول هم تقلید وجود دارد. به عبارت دیگر ما تعریف دوم را اصلاح کردیم و گفتیم تقلید فقط عمل نیست بلکه عملی است که هنگام آن استناد هم وجود داشته باشد.

ص: ۶۳۶

اما دلیل بر اینکه تقلید به معنای چهارم است:

از دو راه می توانیم این امر را استفاده کنیم:

راه اول: در تقلید بین باب تفعل و باب تفعیل فرق است یعنی تقلید به این معنا است که مقلد قلاده را به گردن مجتهد می اندازد و مسئولیت را به عهده ی مجتهد می افکند. تعریف فوق با معنای لغوی مناسبت دارد. ولی تعریف محقق خراسانی چنین نیست زیرا ایشان تقلید را به معنای تعلم می گیرد و تعلم به معنای افکندن مسئولیت به عهده ی مجتهد نیست هکذا

ان شئت قلت: تعریف محقق خراسانی (تعلم) و تعریف سوم (التزام به عمل غیر) با تقلّد می سازد نه با تقلید ولی با تعریفی که ما ارائه کرده ایم مسئولیت به دوش مجتهد می افتد.

راه دوم: در روایت است که امام صادق علیه السلام در حلقه ربیعه الرأی نشسته بود. (ربیعه الرأی در سال ۱۳۶ فوت کرده است و از مفتی های مدینه بوده است و در مسجد حلقه های بحثی ترتیب می داده است و در یک جلسه حضرت هم حضور داشت و گفته شده است که حضرت در آنجا نماز می خواند و دیگران حلقه ی بحث را تشکیل دادند و حضرت هم در آن حضور یافت.)

كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع قَاعِداً فِی حَلْقَهِ رَبِیعَهِ الرَّأْیِ فَجَاءَ أَعْرَابِیٌّ فَسَأَلَ رَبِیعَهَ الرَّأْیِ عَنْ مَسْأَلَهٍ فَأَجَابَهُ فَلَمَّا سَكَتَ قَالَ لَهُ الْأَعْرَابِیُّ أَ هُوَ فِی عُنُقِكَ فَسَكَتَ عَنْهُ رَبِیعَهُ وَ لَمْ یَرُدَّ عَلَیْهِ شَیْئاً فَأَعَادَ عَلَیْهِ الْمَسْأَلَهَ فَأَجَابَهُ بِمِثْلِ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ الْأَعْرَابِیُّ أَ هُوَ فِی عُنُقِكَ فَسَكَتَ رَبِیعَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع هُوَ فِی عُنُقِهِ قَالَ أَوْ لَمْ یَقُلْ (چه مسئولیت را بپذیرد و چه نپذیرد) وَ كُلُّ مُفْتٍ ضَامِنٌ عبارت (أَ هُوَ فِی عُنُقِكَ) علامت این است که تقلید به معنای افکندن مسئولیت بر گردن دیگری است. بعد امام علیه السلام هم بیان فرمود: (هُوَ فِی عُنُقِهِ...)

ص: ۶۳۷

نکته: کلمه ی تقلید در قرآن و روایات موضوع اثر نیست تا بررسی کنیم تقلید آیا آموزش است یا عمل و یا التزام و یا عمل توأم با استناد به غیر. فقط در تفسیر امام حسن عسکری آمده است که بعد از آنکه ایشان در مورد علمای فساق صحبت می کند می فرماید: (فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ حَافِظاً لِدِينِهِ مُخَالِفاً عَلَى هَوَاهُ مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ)

با این حال تفسیر امام حسن عسکری به ایشان منسوب است و این نسبت هم ثابت نیست و کسی که این تفسیر را مطالعه کند متوجه می شود که این کتاب تالیف شاگردان ایشان است که از ایشان در مجلس درس مطالبی را ثبت کرده اند. به هر حال این روایت قابل استناد نیست و شیخ حر عاملی این روایت را تضعیف می کند.

ان قلت: در پنج مورد تقلید موضوع اثر می باشد از این رو چرا شما می گویید کلمه ی تقلید موضوع اثر نیست. این پنج مورد در عروه الوثقی ذکر شده است که عبارتند از:

یجب علی کل مکلف ان یکون فی جمیع عباداته و معاملاته و عاداته ان یکون مجتهدا او مقلدا او محتاطا. (مقلد در اینجا موضوع حکم وجوب می باشد.) عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل. حکم عمل المقلد اذا عدل المجتهد عن رایه الی آخر. حکم رجوع المقلد من الحی الی الحی المساوی حکم بقاء بر میت.

قلت: جواب از مورد اول: مقلد در این عبارت عنوان مشیر است.

توضیح ذلک: مقلد در این مورد موضوع نیست بلکه اشاره به چیز دیگر است مثلا می گویند عمامه به سر را باید احترام کرد. معنای آن این نیست که هر کس عمامه دارد را باید احترام کرد و اگر عمامه بر سر ندارد نه. بلکه عمامه اشاره به عالم بودن است. در ما نحن فیه هم تقلید عنوان مشیر است و اشاره به این دارد که باید به متخصص مراجعه کرد کانه می گوییم: یجب ان یکون مجتهدا او محتاطا او راجعا الی المتخصص.

ص: ۶۳۸

جواب از مورد دوم: جواب قبلی در اینجا هم راه دارد یعنی عمل عامی بدون رجوع به متخصص باطل است.

جواب از مورد سوم: اینجا هم یعنی اگر عامی به متخصص مراجعه کند و رای متخصص عوض شود حکمش چیست.

جواب از مورد چهارم: اگر گفتیم حجیت قول متخصص فیما التزم واجب است دیگر او بعد از التزام نمی تواند آن را کنار بگذارد ولی اگر بگوییم حجیت او فیما یتعلم است او فقط در فیما لا یتعلم می تواند به دیگری مراجعه کند و اگر بگوییم حجیت قول متخصص فقط در آنچه عمل کرده است می باشد او در غیر آنچه عمل نکرده است می تواند به دیگری مراجعه کند.

جواب از مورد پنجم: اجماع داریم تقلید از میت و رجوع به میت باطل است. اگر مطلقا باطل باشد (تقلید چه ابتدایی باشد و چه استدامه ای هر دو باطل باشد.) فبها و اگر بگوییم فقط تقلید ابتدایی باطل است کسی نمی تواند ابتداء از مجتهد تقلید کند. به هر حال به تقلید کاری نداریم تقلید به هر معنای که باشد بحث در این است که تقلید از میت باطل است. تقلید در اینجا هم به معنای رجوع به متخصص می باشد.

فردا ان شاء الله دلیل تقلید و لزوم رجوع به مجتهد را بیان می کنیم.

دلیل عامی و مجتهد بر جواز تقلید ۹۰/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل عامی و مجتهد بر جواز تقلید

گفتیم تقلید در اصطلاح همان عمل است که به فتوای غیر مستند می باشد. بعد گفتیم تقلید موضوع حکم نیست و مسائلی که ادعا شده است که در آنها تقلید موضوع حکم است در آنها هر چند از تقلید نام برده شده است ولی اختلاف در معنای تقلید اثری در آن مسائل ندارد.

ص: ۶۳۹

اکنون در مسئله ی جدیدی وارد می شویم و آن اینکه انسان یا باید مجتهد باشد یا مقلد و یا محتاط.

در این مسئله در دو مقام بحث می کنیم: دلیل عامی بر جواز تقلید و دلیل مجتهد بر جواز تقلید. (تقلید عامی از او)

به تعبیر روشن تر عوام باید در این مسئله که تقلید جایز است مجتهد باشد.

المقام الاول: دلیل العامی علی جواز التقلید

عامی در اینکه تقلید لازم است نمی تواند مقلد باشد و باید در این مسئله مجتهد باشد و الا دور لازم می آید زیرا اگر عامی

بخواهد در مسئله ی جواز تقلید خود از دیگری تقلید کند این جواز، متوقف بر تقلید است در حالی که تقلید، خود متوقف بر جواز است و این دور می باشد.

اما اینکه باید مجتهد باشد نیز بسیار آسان و قابل فهم است و این مسئله فطری و جبلیّ است و خداوند در نهاد هر کسی قرار داده است که اگر کسی جاهل بود باید به عالم مراجعه کند. همانطور که انسان هنگام گرسنگی از نظر فطری به سراغ غذا می رود در ما نحن فیه هم چنین است. حتی اگر سیره ی عقلاء هم بر این امر اقامه شده است که جاهل به عالم مراجعه می کند آن هم بر گرفته از فطرت خودشان است. حتی مجتهدین و دانشمندان هم در غیر رشته ی خود به متخصص مراجعه می کند. بنابراین همه ی انسان ها غیر از معصومین به نحوی مقلد می باشند و این امری است فطری.

عجب این است که آیه الله خویی علاوه بر دلیل فوق، دلیل دیگری هم اقامه کرده است و اینکه باید عوام دلیل انسداد را هم برای خودش اقامه کند یعنی بگوید: من عند الله مکلف هستم و خداوند من را رها و آزاد به حال خود نگذاشته است. این تکالیف در کتاب و سنت است ولی من نمی توانم به آنها مراجعه کنم و حکم خدا را در بیاورم از این رو یا باید به مظنونات و یا مشکوکات و یا موهومات روی آورم. اگر به هر سه مراجعه کنم نظام مختل می شود از این رو باید فقط به مظنون مراجعه کنم و مظنون در فتوای مجتهد خوابیده است.

بعد از اینکه عامی این مقدمات را برای خود چید و این اجتهاد را انجام داد ه این نتیجه می رسد که باید تقلید کند.

یلاحظ علیه: عوام کی می تواند چنین قانونی را در حق خودش اجرا کند؟ دلیل انسداد را کسی می تواند اجرا کند که با علماء حشر و نشر داشته باشد.

اشکال دیگری هم توسط متجددین مطرح شده است و می گویند: مقلد یعنی کسی که ادای دیگری را در می آورد. نباید تقلید کرد بلکه باید فکر کرد تا آگاه شد.

نقول: کسی که چنین اشکالی می کند خارج از گود قضاوت می کند و واضح است که هر کسی این توانایی را ندارد که از کتاب و سنت احکام را استنباط کند. اگر چنین باشد چرا فقط در خصوص مسئله ی دین و فقه این حرف را می زنید؟ بگویید که در طب هم هر کس باید متخصص باشد.

اشکال دیگری که اخباری ها مطرح می کنند و متاسفانه صاحب وسائل هم در عناوین ابواب به آن اشاره دارد این است که می گوید تقلید جایز نیست. ما می گوییم نزاع ما با ایشان لفظی است و همه این امر را مسلم می دانند که جاهل به عالم مراجعه می کند.

فرق ما این است که ما این احکام را به شکل روشن و شفاف در توضیح المسائل مندرج می کنیم ولی اخباری ها چنین نمی کنند. حتی اخباری ها هم نمی توانند منکر شوند که مردم عوام نمی توانند احکام را از اخبار متوجه شوند و حتی عوام به خود آنها مراجعه می کنند و مسائلی را می پرسند و این همان تقلید است.

ص: ۶۴۱

المقام الثانی: دلیل مجتهد بر تقلید عامی از او.

سه نوع استدلال بر آن شده است:

استدلال بر کتاب: آیه ی نفر و آیه ی سؤال.

ما چون در مبحث حجیت خبر واحد مفصلا از این دو آیه بحث کردیم دیگر آن بحث ها را در اینجا تکرار نمی کنیم و فقط به شکل مختصر از آن می گذریم.

آیه ی نفر: قرآن در آیه ی نفر می فرماید: (وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ) (توبه / ۱۲۲) یعنی گروهی باید اولا: کوچ کنند و کسب علم کنند ثانیا: به محلشان برگردند و ثالثا: مردم را انذار کنند و رابعا: مخاطبین هم انذار شوند. اگر نفر واجب باشد باید همه ی توالی آن هم واجب باشند زیرا معنا ندارد نفر از باب مقدمه واجب باشد ولی ذی المقدمه واجب نباشد. این آیه نشان می دهد که قول منذر حجت است و الا انذار او بی معنا بود. از طرفی مخاطب هم باید از قول او انذار شود و در مقام عمل از آن انذار بهره بگیرد. این نشان می دهد که قول منذر حجت است.

بله آیه ی مزبور در مورد روات است ولی واضح است که مجتهدین هم حکم حاصل از روایات را برای مردم نقل می کنند.

یلاحظ علیه: این آیه خوب است ولی دو اشکال بر استدلال بر آن بار است.

اشکال اول اینکه علی الظاهر این آیه ارشاد به سیره ی عقلاء است. یعنی قبل از این آیه مردم دنیا به مفاد این آیه عمل می کردند زیرا همه نمی توانستند عالم باشند از این رو عده ای درس می خواندند و به دیگران منتقل می کردند. بنابراین همان سیره حجت است و آن هم به همان مسئله ی فطرت بر می گردد.

ص: ۶۴۲

اشکال دوم اینکه آیه در مقام بیان کیفیت انذار نیست یعنی آیا انذار در جایی که مفید علم باشد یا ظن یا شک در همه جا حجت است یا نه. آیه در مقام بیان این نیست از این رو شاید آیه مقید به جایی باشد که مفید علم باشد.

آیه ی سؤال: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحی إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (نحل / ۴۳)

اشکال اول در اینجا هم جاری می شود و آن اینکه این آیه ارشاد به سیره ی عقلاء است و متضمن حکم مولوی نیست. در امم پیشین هم جاهل ها به علماء مراجعه می کردند.

اشکال دوم هم در این آیه جاری است یعنی شاید آیه فقط در جایی حجت باشد که قول مرجعه تقلید و کسی که از او سؤال می کنند مفید علم باشد.

استدلال بر روایات ارجاعیه:

بهترین دلیل مجتهد که می گوید عوام می تواند تقلید کند، استدلال به این روایات است.

این روایات در ابواب صفات قاضی از باب ۴ تا باب ۱۲ ذکر شده است:

وسائل ج ۱۸ ص ۱۰۷ باب ۱۱

حدیث ۳۴: عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ (متوفای ۲۶۰ او کسی بود که امام حسن عسکری در مورد او گفته بود افتخار می کنم در میان مردم خراسان چنین فقیهی وجود دارد.) عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِی وَ كَانَ خَيْرَ قُمِّيٍّ رَأَيْتُهُ وَ كَانَ وَكِيلَ الرِّضَا ع وَ خَاصَّتَهُ قَالَ سَأَلْتُ الرِّضَا ع فَقُلْتُ إِنِّی لَا أَلْقَاكَ فِی كُلِّ وَقْتٍ فَعَمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِی فَقَالَ خُذْ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.

ص: ۶۴۳

محمد بن شاذان متوفای ۲۶۰ است و یونس بن عبد الرحمان در سال ۲۰۸ فوت کرده است. از این رو ابن شاذان از او به واسطه ی عبد العزیز بن مهتدی روایت می کند.

عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهَمْدَانِيِّ (منطقه ای از یمن است.) قَالَ قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِي بَعِيدَةٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجْتُ إِلَيْهِ

عَنْ حَمْدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَيْ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ مُعَاذٍ عَنْ أَبِيهِ مُعَاذِ بْنِ مُسْلِمٍ النَّحْوِيِّ (او علم نحو را پایگذاری کرد) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ بَلَغَنِي أَنَّكَ تَقْعُدُ فِي الْجَامِعِ (مسجد جامع) فَتُفْتِي النَّاسَ قُلْتُ نَعَمْ وَ أَرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ أَخْرُجَ إِنِّي أَقْعُدُ فِي الْمَسْجِدِ (که آیا این کار من که در مسجد می نشینیم و فتوا می دهم کار خوبی است یا نه؟) فَيَجِي ءُ الرَّجُلُ فَيَسْأَلُنِي عَنِ الشَّيْ ءِ فَإِذَا عَرَفْتُهُ بِالْخِلَافِ لَكُمْ (اگر بدانم سنی است.) أَخْبَرْتُهُ بِمَا يَفْعَلُونَ وَ يَجِي ءُ الرَّجُلُ أَعْرِفُهُ بِمَوَدَّتِكُمْ وَ حُبِّكُمْ فَأُخْبِرُهُ بِمَا جَاءَ عَنْكُمْ وَ يَجِي ءُ الرَّجُلُ لَا أَعْرِفُهُ وَ لَا أَدْرِي مَنْ هُوَ فَأَقُولُ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا وَ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ كَذَا فَأُدْخِلُ قَوْلَكُمْ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ فَقَالَ لِي اصْنَعْ كَذَا فَإِنِّي كَذَا أَصْنَعُ. این روایات نشان می دهد که این سیره در زمان امام علیه السلام هم بوده است و حضرت هم آن را تایید کرده است.

ص: ۶۴۴

در روایت دیگر می خوانیم که ابو جعفر علیه السلام به ابان بن تغلب می فرماید: اجْلِسْ فِی مَسْجِدِ الْمَدِینَهِ وَ أَفْتِ النَّاسَ فَإِنِّی أُحِبُّ أَنْ یُرَی فِی شِیعَتِی مِثْلُکَ

ابان بن تغلب از علماء بزرگ اسلام است. ذهبی کتابی دارد در احوال علماء و وقتی به ابان می رسد می گوید: ابان هر چند شیعه است ولی اگر ما روایات شیعیان را کنار بگذاریم در واقع بخش عظیمی از سنت را کنار گذاشته ایم.

در روایت دیگر می خوانیم: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَیْهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ لَیْسَ کُلَّ سَاعَهٍ أَلْقَاکَ وَ لَا یُمْکِنُ الْقُدُومُ وَ یَجِی ءُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا فَیَسْأَلُنِی وَ لَیْسَ عِنْدِی کُلُّ مَا یَسْأَلُنِی عَنْهُ فَقَالَ مَا یَمْنَعُکَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِیِّ فَإِنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَبِی وَ کَانَ عِنْدَهُ وَجِیهاً

از این قبیل روایات بسیار است

ان شاء الله فردا دلیل مخالفین را بیان می کنیم کسانی که می گویند نباید تقلید کرد و به آیات ناهیه از پیروی از ظن تمسک می کنند.

دلیل مخالفان تقلید و تقلید از اعلم ۹۰/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل مخالفان تقلید و تقلید از اعلم

کسانی که با تقلید مخالف هستند دو نوع استدلال را ارائه می دهند.

اشکال اول اینکه تقلید شیعیان و یا مسلمانان از مراجع تقلید، عینا مانند تقلید مشرکان از اجداد خودشان است. آنها از اجداد خود تقلید کرده بت ها را مانند آنها پرستش می کردند. وقتی به آنها می گفتند چرا بتها را عبادت می کنید در جواب می گفتند: (إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّهٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُون)

ص: ۶۴۵

جواب این مسئله روشن است. تقلید مشرکین از اجداد خود بدون دلیل بود آنها به دلیل تعصب نسبت به روش گذشتگان خود از آنها تقلید می کردند ولی تقلید عامی از مجتهد از روی دلیل است. دلیل آن هم رجوع جاهل به عالم است.

اشکال دوم همان طور که محقق خراسانی در کفایه مطرح می کند آیاتی است که ما را از پیروی از غیر علم منع کرده است مثلا در سوره ی اسراء آیه ی ۳۶ می خوانیم: (وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً) تقلید عامی از مجتهد یکی از مصادیق تقلید بدون علم است.

همچنین است آیاتی که انسان را از تقلید از ظن باز می دارند مانند: (وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئا) و مقلد هم در عمل خود نه تنها ظن بلکه حتی گاهی شک دارد.

محقق خراسانی خراسانی جوابی از این آیات بیان کرده است که ما آن را نمی پسندیم: ایشان می گوید این آیات تخصیص خورده است یعنی (إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحَقِّ شَیْئا) الا در این مورد که عامی از مجتهد تقلید می کند همچنین آیات دیگر. به عبارت دیگر دلائلی که بر جواز تقلید دلالت می کند این آیات را تخصیص می زند و اطلاق آنها را تقیید می کند.

یلاحظ علیه: این آیات قابل تخصیص نیستند. بعضی چیزها هست که لسانش آبی از تخصیص است مثلا می گویند: نباید به حرف مزخرف گوشت کرد. این کلام دیگری قابل تخصیص نیست و نمی توان گفت الا در فلان مورد. آیات فوق هم قابل تخصیص نیستند زیرا مثلا قرآن می فرماید: ظن هیچ گاه نمی تواند جای حق و واقعیت را بگیرد. واضح است که نمی توان گفت الا در فلان مورد. همانطور که نمی توان گفت: کسی نباید در زندگی به حرف بی پایه و اساس گوش کند مگر در فلان مورد و یا نباید از ظالم پشتیبانی کرد الا در فلان مورد. این کلام را عقلاء نمی پسندند.

ما در جواب می گوییم: در این آیات علم به معنای حجت است و ظن به معنای ظنون بی پایه است که حجت نیستند. مثلا در قرآن می خوانیم: (إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاَّ یَخْرُصُون) در این آیه ظن همراه خرص که گمان زدن است آمده است.

واضح است که مقلد در تقلیدش حجت قاطع دارد و حجت آن همان دلیل رجوع جاهل به عالم است.

بعضی در جواب گفته اند: این آیات مربوط به عقائد است.

نقول: این هم صحیح نیست. اسلام به طور کلی با پیروی از غیر علم مخالف است چه در قلمرو عقائد باشد چه غیر آن.

گاهی به ما اشکال می کنند که ائمه ی اهل بیت که شیعیان را به علماء ارجاع داده اند. آن علماء فقیه نبودند بلکه راوی بودند. کار راوی این است که فقط الفاظ امام علیه السلام را نقل می کند و این ارتباطی به مرجع تقلید ندارد زیرا او در توضیح المسائل رای خود را می نویسد و روایت را نقل نمی کند.

نقول: تمام آن روات همه فقیه بودند. محمد بن مسلم، ابان بن تغلب و یونس بن عبد الرحمان همه فقیه بودند و راوی مطلق نبودند. آنها راوی مجرب بودند.

مطلب دیگر این است که مرحوم شیخ حر عاملی مخالف تقلید است. او دو باب را به روایاتی اختصاص داده است که از آنها استفاده می شود تقلید حرام است.

نقول: اگر کسی این دو باب را مطالعه کند متوجه می شود که مخاطب امام علیه السلام علماء اهل سنت هستند کسانی مانند سفیان سوری، ابو حنیفه و ابن شبرمه و امثال آنها که بدون علم فتوا می دادند.

عناوینی که صاحب وسائل برای روایات گذاشته است برداشت خود ایشان از روایت است.

فصل فی وجوب تقلید الاعلم او الافقه

صور مسئله: (اعلم فاضل است و غیر اعلم مفضول می باشد.)

صورت اول: گاه فتوای فاضل با مفضول مطالق است.

صورت دوم: یقین داریم فتوای فاضل با مفضول مخالف است.

صورت سوم: شک داریم موافق است یا مخالف.

صورت اول از محل نزاع خارج است.

اما صورت دوم: گاه تفصیلا می دانیم فتاوای فاضل با مفضول مخالف است مثلا- توضیح المسائل هر دو را کنار هم می گذاریم و می بینیم فتاوای آن دو مخالفت است و گاه اجمالا می دانیم فتاوای این دو با هم مخالف است.

اقوال در مسئله:

اهل سنت غالبا قائل به جواز تقلید مفضول هستند. در درجه ی اول ابو بکر باقلانی در این دسته قرار دارد او متوفای ۴۰۳ است. او از علماء اشاعره است. بله قاضی عبد الجبار هم قائل به تقلید مفضول است ولی او معتزلی می باشد و ما اقوال معتزله را نقل نمی کنیم. قاضی باقلانی در مقام دلیل می گوید: صحابه ی پیامبر اکرم (ص) همه در درجه ی واحد نبودند و در میان آنها اعلم و غیر اعلم بود و مردم به همه مراجعه می کردند.

بعد از باقلانی حاجبی است (ابن حاجب که کتابش در علم اصول معروف است.) بعد ازدیجی است (ایج شهری در اطراف شیراز است.)

تنها کسی از علماء اهل سنت که قائل است با وجود فاضل نمی شود به مفضول مراجعه کرد غزالی در مستصفی است.

ص: ۶۴۸

اقوال علماء شیعه: شیخ انصاری رساله ای در مورد تقلید دارد که در آن اقوال علمای شیعه را در مورد تقلید جمع کرده است. او قائل است مشهور در میان علماء شیعه عدم جواز است. او این قول را از یازده نفر نقل می کند که عبارتند از:

سید مرتضی در الذریعه (متوفای ۴۳۶) محقق در معارج (متوفای ۶۷۶) علامه ی حلی در کتاب نهایه الاصول و تهذیب الاصول (متوفای ۶۲۶) خواهر زاده ی علامه ضیاء الدین در منیه اللبیب فی شرح التهذیب (شیخ به اشتباه مؤلف را امین الدین ذکر می کند او در سال ۷۴۰ می زیسته) شهید اول در ذکری و دروس محقق ثانی در جامع المقاصد (متوفای ۹۴۰) شهید ثانی در مسالک صاحب المعالم فرزند شهید ثانی شیخ بهاء الدین در کتاب زبده الاصول ملا صالح مازندرانی در حاشیه ی خود بر معالم صاحب ریاض

باید در دو مقام بحث کنیم:

مقام اول: یکی اینکه تکلیف عامی چیست که دو مجتهد در برابر اوست و از کدام باید تقلید کند.

مقام دوم: خود مجتهدین از کتاب و سنت چه استفاده ای می کنند و به چه دلیلی تمسک می کنند.

مقام اول: اگر عامی عقل خود را قاضی کنند می بینند که اصل عدم حجیت مفضول است و در حجیت مفضول شک وجود دارد. قبلا گفتیم در مواردی شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. عامی این مقدار را درک می کند که فاضل متیقن الحجیه است ولی مفضول مشکوک الحجیه است. عقل او به او می گوید: قطعی الحجیه را باید اخذ کرد.

ص: ۶۴۹

به بیان آسان تر اگر دو توضیح المسائل به دست عامی بدهند که یکی مربوط به اعلم و افقه باشد و دیگری مربوط به غیر اعلم. در این حال عامی درک می کند که باید به رساله ی افقه و اعلم عمل کند و عقل او به او می گوید اعلم قطعی الحجیه است و نباید آن را به مشکوک الحجیه ترجیح داد. (نظیر این امر در مورد دو پزشک جاری است که یکی داناتر است و تشخیصی داده است و دیگری که به اندازه ی او دانا نیست تشخیص دیگری داده است عقل می گوید باید به سخن داناتر عمل کرد.)

ربما یستدل بوجه آخر: امر دائر است بین تعیین و تخییر که در این هنگام باید تعیین را مقدم داشت. مثلا در کفاره ی ظهار می خوانیم: (وَ الَّذینَ یُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ یَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْریرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتَماسَّا ذلِکُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبیرٌ) (مجادله / ۳) حال نمی دانم در کفاره ی ظهار بین سه مورد مخیر هستیم و یا اینکه باید اولی را انجام دهم اگر نشد دومی و اگر نشد سومی در این حالت همان اولی مقدم است.

عین این استدلال در ما نحن فیه جاری است به این گونه که برای عامی یک واجبی وجود دارد ولی معلوم نیست تعیینی است یا تخییری او یا باید حتما از اعلم تقلید کند یا اینکه بین افضل و مفضول مخیر است. او حتما باید اعلم را تعیینا انتخاب کند.

یلاحظ علیه: این استدلال در اینجا صحیح نیست زیرا مسئله ی تعیین و تخییر در جایی است که دو خطاب وجود داشته باشد ولی ندانیم آن دو تخییری است یا تعیینی. (مثلاـ در آیه ی ظهار هر سه کفاره خطاب دارد.) ولی در ما نحن فیه یک خطاب بیشتر نیست و آن این است که ای جاهل به عالم رجوع کن.

ص: ۶۵۰

از این رو باید از همان دلیل اول استفاده کنیم و آن اینکه فاضل قطعی الحجیه است و مفضول مشکوک الحجیه.

تا اینجا ثابت شد عامی منهای مجتهد می تواند به این نتیجه برسد که باید از فاضل تقلید کرد نه از مفضول.

بله در یک جا مقلد می تواند از غیر اعلم تقلید کند و آن جایی است که اول از اعلم تقلید کند و بعد اعلم اجازه دهد که تقلید مفضول اشکال ندارد.

تم الکلام فی المقام الاول

دلیل مجتهد بر تقلید از اعلم ۹۰/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلیل مجتهد بر تقلید از اعلم

بحث در تقلید اعلم است که آیا تقلید از فاضل واجب است یا اینکه ما بین تقلید از فاضل و مفضول مخیر هستیم

در جلسه ی قبل تکلیف عامی را مطرح کردیم و گفتیم: عامی باید در این مسئله نوعی اجتهاد کند. به این نتیجه رسیدیم که عامی با عقل خود درک می کند که قول فاضل متیقن الحجیه است و قول مفضول مشکوک الحجیه می باشد در نتیجه باید از فاضل تقلید کند.

اما المقام الثانی: در این مقام بحث می کنیم که مجتهد در این مسئله چه می گوید. او هم باید در دو محور بحث کند. اول اینکه مقتضای اصول عقلیه چیست و دوم اینکه مقتضای ادله ی اجتهادیه چه می باشد.

اما محور اول: مقتضای الاصول العقلیه

مراد از اصل، حکم عقل است نه اصول عملیه مانند برائت.

همان حکم عقلی که در مورد عامی به آن اشاره کردیم برای مجتهد هم راهگشا است. عقل مجتهد می گوید: اصل این است که رای و قول هیچ کس بر هیچ فرد دیگری حجت نیست زیرا حجیت ولایت می خواهد و هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد. فقط رای و حکم خداوند بر دیگران حجت است. از تحت این اصل قول فاضل که اعلم است خارج شده است ولی غیر او که مفضول است تحت عدم حجیت داخل است.

ص: ۶۵۱

ثم ان القائل بالجواز یقرر الاصل علی وجه آخر: کسی که قائل است که تقلید از مفضول جایز است به سه شکل دلیل عقلی دیگری ارائه کرده اند:

الصوره الاولی: اگر دو مجتهد با هم مساوی باشند واضح است که عامی در تقلید از هر دو مخیر است. حال اگر یکی از آنها کمی از درس فاصله گرفت و دیگری به تحصیل ادامه داد و رشد کرد. در این حالت همان جواز تخییر را استصحاب می کنیم.

بعد می گوییم هر کس در اینجا قائل به تخییر شده است در صور دیگر هم قائل به تخییر شده است (از باب عدم قول به فصل)

یلاحظ علیه: برای رد این قول هم دلیل نقضی وجود دارد و هم دلیل حلی

اما دلیل نقضی: می توانیم مسئله را اینگونه تصور کنیم که اگر این دو مجتهد از اول با هم فرق داشتند و یکی اعلم بود و دیگری غیر اعلم در این صورت باید از اعلم تقلید کرد. بعد اگر فرد اعلم از درس کناره گرفت و غیر اعلم به درس روی آورد به گونه ای که با هم مساوی شدند در این صورت استصحاب می کنیم که از همان اعلم باید تقلید کنیم.

اما دلیل حلی: در استصحاب شرط است که موضوع باقی باشد و حال آنکه در فرض مزبور چنین نیست زیرا مستصحب در ابتدا در جایی بود که هر دو مساوی باشند ولی بعد این تساوی به هم خورد و ما نمی توانیم حکم تساوی را در جایی که تساوی به هم خورده است سرایت دهیم.

ص: ۶۵۲

الصوره الثانیه: اگر مولی بگوید: (اعتق رقبه) و شک کنیم که آیا رقبه باید مؤمنه هم باشد یا اینکه مطلق رقبه کافی است. در این هنگام در قید زائد برائت جاری می کنیم. ما نحن فیه هم از این قبیل است زیرا مولی فرموده است: (قلِّد المجتهد) و من نمی دانم آیا از مجتهد اعلم باید تقلید کنم یا نه در این صورت با اجرای برائت قید اعلم را حذف می کنم.

یلاحظ علیه: اگر در قرآن و سنت آمده بود (قلِّد المجتهد) حق با شما بود ولی چنین جمله ای نداریم. آنچه ما داریم حکم عقل است که می گوید: بجز خداوند رای هیچ کس بر دیگری نافذ نیست. بله در (اعتق رقبه) چون این لفظ در روایات آمده است حق با شماست و می توان هنگام شک در قید زائد برائت جاری کرد.

ان قلت: در ما نحن فیه هم در قرآن و سنت لفظ داریم زیرا در قرآن آمده است: (فاسئلوا اهل الذکر) و نمی دانیم اهل ذکر مطلق مراد است یا اهل ذکر اعلم.

قلت: این آیات ناظر به حال تعارض نیست بلکه ناظر به جایی است که اهل ذکر مخالف نداشته باشد و اما اگر در میان اهل ذکر مخالف باشد، دیگر آیه ی مزبور و آیات دیگر از قبیل آیه ی نفر و سؤال ناظر به آن نیست.

الصوره الثالثه: من شک دارم آیا اعلمیت مرجح هست یا نه. در این حال اصل، عدم مرجحیت است.

یلاحظ علیه: اصل برائت مزبور یک اصل ضعیف است و در مقابل آن دلیلی عقلی که بسیار قوی است وجود دارد که عبارت است از اینکه اصل این است که رأی هیچ کس در حق دیگری نافذ نیست مگر خداوند متعال.

ص: ۶۵۳

المحور الثانی: مقتضای ادله ی اجتهادیه

آیات و روایات ارجاعیه به کار طرفین نمی آید. آیاتی سؤال و نفر و دیگر آیات و روایات ارجاعیه که امام افراد را به فقهاء ارجاع می داد نه به کمک کسی می آید که قائل به وجوب تقلید از اعلم است و نه به کمک کسی می آید که قائل به تخییر می باشد. علت آن این است که این آیات ناظر به مقام تعارض نیست.

ولی روایاتی وجود دارد که از آنها استفاده می شود که باید از اعلم تقلید کرد. برخی از این روایات ناظر به مقام قضاوت است که اگر دو قاضی هست باید به اعلم و اورع و اصدق مراجعه کنیم. ما اگر بخواهیم از این روایات در ما نحن فیه استفاده کنیم باید الغاء خصوصیت کنیم.

وسائل باب ۹ از ابواب صفات قاضی

مقبوله عمر بن حنظله وفیها: الحکم ما حکم به أعدلهما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما و لایلتفت إلی ما یحکم به الآخر

در این روایت از افقه سخن به میان نیامده است. از آنجا که قضا فوری و فوتی است امام علیه السلام فرموده است هر کس عادل تر و صادق تر است باید به قول او اخذ کرد.

ماروواه الصّدوق عن داود بن الحصین عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف، فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان بینهما، عن قول أیّهما یمضی الحکم؟ قال (علیه السلام): ینظر إلی أفقههما و أعلمهما بأحادیثنا و أورعهما فینفذ حکمه و لایلتفت إلی الآخر.

ص: ۶۵۴

در این روایت تصریح شده است که باید به قول افقه و اعلم به احادیث مراجعه شود. بله این روایت مربوط به باب قضا است و فقط با الغاء خصوصیت می توان از آن در باب افتاء استفاده کرد.

حدیث موسی بن أکیل عن أبی عبداللّه (علیه السلام) عند اختلاف الحکمین قال (علیه السلام): ینظر إلی أعدلهما وأفقههما فی دین اللّه فیمضی حکم

نهج البلاغه، نامه ی ۵۳ (نامه ی امام علیه السلام به مالک اشتر): ثمّ اختر للحکم بین النّاس أفضل رعیّتک فی نفسک ممّن لا تضیق به الأُمور و لاتمحکه الخصوم (طرفین او را خسته نکنند) و لا یتمادی فی الزلّه و لا یحصر من الفی ء إلی الحقّ إذا عرفه و لاتشرف نفسه علی طمع و لایکتفی بأدنی فهم دون أقصاه، و أوقفهم فی الشّبهات و آخذهم بالحجج...

به هر حال در این روایت این مشکل وجود دارد که مربوط به باب قضا است و چه بسا چون در قضاوت، باید سریع عمل کرد از این رو امام به افقه و اعدل ارجاع داده است. اللهم اینکه با الغاء خصوصیت در ما نحن فیه هم بشود از آنها استفاده کرد.

بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۱۰، ح ۱۶:

قول رسول اللّه (صلی الله علیه وآله وسلم): من تعلّم علماً لیماری به السّفهاء (تا فخرفروشی کند) أو لیباهی به العلماء (در مجالس علماء خودنمایی کند) أو یصرف به النّاس إلی نفسه (مردم را به خودش متوجه کند) یقول: أنا رئیسکم فلیتبوّأ مقعده من النّار إنّ الرّئاسه لاتصلح إلّا لأهلها فمن دعی النّاس إلی نفسه و فیهم من هو أعلم منه لم ینظر اللّه إلیه یوم القیامه.

ص: ۶۵۵

مشکل این حدیث این است که سند ندارد.

رئاست در این روایت به معنای امامت است و پیامبر اکرم (ص) می فرماید: با وجود اهل بیت دیگران حق امامت ندارند ولی می توان از آن الغاء خصوصیت کرد.

بحار الانوار، ج ۴۷، ص ۲۱۳ تا ۲۱۶، ح ۲:

روی عن الصادق (علیه السلام) أنّه قال لعمرو بن عبید (من المعتزله) فی حدیث طویل آخره، إنّ رسول اللّه (صلی الله علیه وآله وسلم) قال: من ضرب النّاس بسیفه ودعاهم إلی نفسه وفی المسلمین من هو أعلم منه، فهو ضالّ متکلّف.

حضرت می فرماید: با وجود ائمه ی اهل بیت دیگر نوبت به دیگران نمی رسد.

لزوم تقلید از اعلم ۹۰/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: لزوم تقلید از اعلم

قائلان به اینکه تقلید اعلم واجب است به سه دلیل استدلال کرده اند. دلیل اول اصل عقلی است و آن اینکه رای هیچ کس برای هیچ کس حجت نیست و از این اصل قول فاضل خارج شده است.

دلیل دوم سیره ی عقلاء است زیرا عقلاء در امور مهم آنجا که بدانند بین فاضل و مفضول اختلاف است به سراغ فاضل می روند و با وجود فاضل به مفضول مراجعه نمی کنند و شارع هم این سیره را رد نکرده است (مانند جایی که دو پزشک که یکی بالاتر است و یکی پائین تر دو تشخیص متفاوت در مورد یک بیماری مهم می دهند.) (البته باید به این دو قید توجه داشت: مورد از مهام امور باشد و بین آن دو اختلاف باشد.)

امام قدس سره بر این دلیل اشکالی وارد کرده اند و آن اینکه رجوع به افضل از باب احتیاط است و از این رو الزامی نیست. رجوع به افضل از این باب نیست که عقل حاکم است که با وجود فاضل نوبت به مفضول نمی رسد.

ص: ۶۵۶

بعد اضافه می کند که عقلاء در حالی که این سیره را دارند در بسیاری از موارد به این سیره عمل نمی کنند. مثلا مسیر دکتر فاضل دور است ولی مفضول در همسایگی ما است در این هنگام به فاضل مراجعه نمی کنند. این دلیل بر این است که رجوع به افضل از باب احتیاط است که صرفا راجح و مستحب می باشد.

یلاحظ علیه: این سیره از باب احتیاط نیست بلکه از باب الزام عقلی است. اما در این موارد که می بینیم به خاطر اعذار مختلف به سراغ مفضول می روند به خاطر یکی از این دو جهت است: یا مسئله از مسائل مهمی نیست و از مسائلی که خطا در آنجا به

انسـان صـدمه ی قابـل توجهی وارد نمی کنـد. مثلاـ فرد می خواهـد خانه ای بسازد و دو مهنـدی که یکی خبره تر است وجود دارنـد ولی خـانه اش محقر است زیـاد به نوع سـاخت آن اهمیت نمی دهـد و یا اینکه علم به خلاف نـدارد مثلا علم نـدارد که پزشـکی که مفضول است نظرش با پزشـکی که فاضل است فرق دارد. ولی در جایی که هر دو مورد وجود داشـته باشند کسی مفضول را به فاضل ترجیح نمی دهد.

دلیل سوم: (این دلیل خیلی خوب نیست) و آن اینکه قول اعلم اقرب به واقع است.

مخالفین به عدم وجوب تقلید از اعلم این دلیل را رد کرده است و گفته است گاه ممکن است قول مفضول اقرب به واقع باشـد چون ممکن است قول او با یکی از علماء اسلام موافق باشد. مثلا ممکن است قول مفضول با قول علامه ی حلی موافق باشد.

ص: ۶۵۷

یلاحظ علیه: این اشکال وارد نیست زیرا بحث ما در اقربیت داخلی است یعنی اقربیتی که با خود مفتی قائم است ولی اینکه قول او چون موافق با یکی از فقهاء بزرگ هماهنگ است دیگر خارج از بحث است زیرا این مورد اقربیت خارجی است نه داخلی.

نقول: هر چند ما اشکال مستشکل را رد کردیم ولی با این حال دلیل سوم را قبول نداریم زیرا این اقربیت جزئی است و به آن اعتنا نمی کنند. بله اگر این اقربیت به حدی باشد که قول او را تبدیل به قول مشهور کند در این صورت باید به آن اهمیت داد ولی اگر این اقربیت جزئی باشد نمی توان گفت الزام آور می باشد.

اما دلیل قائلان به تخییر بین فاضل و مفضول:

ایشان به آیات، روایات ارجاعیه، ارجاع ائمه و سیره ی اصحاب ائمه استدلال کرده اند.

اما استدلال به آیات: قرآن می فرماید: (فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون) این آیه اطلاق دارد و نمی گوید از اهل ذکری که اعلم باشند سؤال کنید. همچنین در آیه ی نفر می خوانیم: (فلینذروا برزگ قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون) این آیه نمی گوید انذار فقط باید از قول فاضل باشد.

یلاحظ علیه: این آیات به صورت معارضه ی قول اعلم با غیر اعلم نظارت ندارد. این آیه منظور به جایی است که اهل ذکر با هم اختلاف ندارند.

استدلال به روایات ارجاعیه: مخالف عین همین استدلال را در ارجاع امام علیه السلام به اصحاب خود کرده اند و گفته اند که امام علیه السلام به چند نفر از اصحاب ارجاع داده است و حال آنکه از آنها اعلم هم وجود داشت اصحاب ائمه درجات مختلف داشتند و امام علیه السلام به همه ارجاع داده است.

ص: ۶۵۸

یلاحظ علیه: همان جواب قبلی در اینجا هم پیاده می شود و آن اینکه روایات ارجاعیه ناظر به مقام تعارض به دو نفر نیست.

به عبارت دیگر این روایات مطلق نیست که بشود به آنها استدلال کرد که حتی اگر بین فاضل و مفضول اختلاف بود باز هم می توان به مفضول مراجعه کرد. این روایات در مقام بیان صورت تعارض نیست تا اطلاق داشته باشد.

استدلال به سیره ی ائمه و ارجاع ایشان: سیره ی ائمه این بود که افراد را به شاگردان خود ارجاع می دادند که دیگران از آنها سؤالات خود را از آنها بپرسند. (این غیر از دلیل دوم است در دلیل دوم به روایات ارجاعیه تمسک می کردیم و در این دلیل به سیره ی ائمه تمسک می کنیم که مردم را به اصحاب خود ارجاع می دادند و هرگز نمی گفتند که حتما باید به سراغ اعلم روید.)

یلاحظ علیه: ائمه که ارجاع می دادند آیا در جایی بود که خود اصحابش با هم اختلاف دارند و با این حال به آنها ارجاع می دادند یا نه؟ لعل ارجاع ائمه علیهم السلام مربوط به طبیعت قضیه بود یعنی برای سؤال نزد علماء بروید. با بررسی اخبار به این نتیجه می رسیم که نظر ائمه به این بود که افراد دنبال طاغوت نروند و در عوض به شاگردان خودشان مراجعه کنند و این سیره ناظر به مقام تعارض بین اصحاب نبود تا به آن استدلال شود که به غیر اعلم هم ارجاع می دادند و در نتیجه با وجود اعلم تقلید از او هم جایز است.

ص: ۶۵۹

اما استدلال به سیره ی اصحاب ائمه: نوع مردم با وجود فاضل به افضل مراجعه می کنند.

یلاحظ علیه: آیا ایشان در صورت علم به اختلاف و در مهام امور هم به مفضول مراجعه می کردند؟ این امر ثابت نیست.

دلیل پنجمی هم ارائه شده است: تشخیص اعلم مشکل است و عمل به تقلید از اعلم مشکل تر.

اما در مورد تشخیص اعلم بعدا بحث می کنیم و خواهیم دید تشخیص او مشکل نیست. اما در مورد عمل به تقلید از اعلم چون در زمان های قبل تلگراف و دسترسی به مجتهد اعلم سخت بود و هر کس به عالم شهر خود علم می کرد.

یلاحظ علیه: در زمان قدیم می شد به این استدلال تمسک کرد ولی در زمان ما تقلید از اعلم هیچ عسری ندارد.

اما در مورد مشکل نبودن تشخیص اعلم: اولا ـ اعلم به معنای اکثر علما نیست بلکه اعلم عبارت است از کسی که خبرویت بیشتری در فقه دارد و به عبارت دیگر: اقوی ملکه، اکثر خبره، اعرف بدقائق الفقه و مبانی الاستنباط.

مثال: زنی فوت کرده است و اولادی ندارد و یک شوهر و دو خواهر دارد که از او ارث می برند. شوهر نصف می برد و دو خواهر هم دو ثلث. دو ثلث می شود چهار ثلث و نصف ما ترک هم می شود سه ثلث و نیم. واضح است که مالی وجود ندارد که هفت ثلث و نیم بشود.

اگر این مسئله را دست انسان خبره ندهیم می گوید از هر دو طرف این مقدار ما زاد را کم کنید. از این رو عمر بن خطاب به همین عمل کرد و گفت مال شش ثلث دارد و ما زاد را بر خواهران و بر زوج کم کنیم.

مردم به سراغ ابن عباس رفتند که خبرویت بیشتری داشت او گفت قرآن مجید دو نوع وارث معرفی کرده است یکی وارثی است که در یک حالت یک چیز ارث می برد و در حالت دوم چیز دیگر (وارثانی داریم که اگر از درجه ی خود پایین آیند باز برای آنها سهمی هست مانند زوج که اگر زوجه فرزند ندارد نصف می برد و اگر دارد ربع او اگر نصف پائین آید باز فریضه اش در قرآن هست. این نشان می دهد که اسلام برای زوج اهتمام بیشتری دارد که دو فرض برای او معین کرده است.

ولی وارثی هم داریم که در قرآن فقط یک فرض دارد مانند خواهران. مثلاـ یک خواهر نصف می برد و دو خواهر ثلثان و فریضه ی دیگری هم ندارند. از این رو اینها از باقیمانده ارث نمی برند ولی زوج می برد.

تا اینجا معنای اعلم واضح شد. حال اگر کسی می گوید شناخت اعلم مشکل است می گوییم پس از کجا امام معصوم را می شناسید. اگر بگویید وسائلی در کار نیست تا انسان سراسر جهان را بگردد و اعلم را پیدا کند.

در جواب می گوییم اگر چنین است می توان به اعلم منطقه ی خود مراجعه کرد هر چند در ما نحن فیه جهان به شکل یک دهکده شده و شناخت اعلم راحت است و اگر دسترسی به اعلم سخت است می گوییم به راحتی می توان به توضیح المسائل او مراجعه کرد.

بقیت هنا کلیمه: گفته شده است در زمان ائمه اجتهادی در کار نبوده است. در کتابی که از امام قدس سره تحت عنوان الرسائل چاپ شده است دلائل بسیاری برای وجود اجتهاد در زمان ائمه ارائه شده است.

ص: ۶۶۱

مثلا ابن ابی یعفور از امام علیه السلام سؤال می کند (مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَ قُلْتَ إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْس) امام علیه السلام در جواب می فرمایـد: (لمکان الباء) زیرا خداونـد می فرمایـد: (فامسـحوا برؤسـکم) یعنی امسـحوا خود متعـدی است و برای تعـدی به باء احتیاج ندارد و مراد از باء تبعیضیه است یعنی باید بعضی از سر را مسح کرد.

همچنین راوی از امـام علیه السـلام سـؤال می کنـد: که از کجـا می فرماییـد قصـر واجب است زیرا خداونـد می فرمایـد: (وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاه) و لا جناح دلالت بر استحباب دارد.امام علیه السلام در جواب می فرماید: این مانند (لا جناح) در مورد سعی است (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما) و حال آنکه همه قائل هستند سعی واجب است.

در کتاب ارث کافی در عرض چند صـفحه فتاوای زراره در مورد ارث نقل شده است. از این رو اجتهاد از زمان اهل بیت بوده و تا به امروز همچنان تکامل یافته است. (همانند سایر علوم)

سؤال دیگر این است که چرا ائمه یـک فقه از اول طهـارت تـا آخر دیات ننوشـتند تا مردم راحت شونـد. کسـی این سؤال را از امام قدس سره پرسید و ایشان در جواب گفت: اگر امام علیه السلام این کار را می کرد اسلام خاموش می شد و فقه از بین می رفت. آنی که علم را زنده کرده است همین مباحث فقهی و ان قلت و ان قلت ها است.

ان شاء الله فردا به بحث تقلید ابتدایی و استدامه ای از میت می پردازیم.

تقلید از اعلم ۹۰/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقلید از اعلم

گفتیم تقلید از اعلم سه صورت دارد.

صورت اول این است علم داریم فتاوای اعلم با عالم یکی باشد. این صورت جای بحث ندارد.

صورت دوم جایی است که فتاوای آن دو با هم فرق دارد. در اینجا قائل شدیم که باید از اعلم تقلید کرد.

صورت سوم آن است که نمی دانیم فتاوای آن دو با هم فرق دارد یا نه.

ما در صورت سوم معتقد هستیم تقلید از اعلم واجب نیست و می توان به عالم هم مراجعه کرد.

اصل عقلی در مسئله ی قبلی این بود که رأی هیچ کس بر دیگری واجب نیست مکه رأی خداوند. از این اصل تقلید از علم خارج شده است.

این اصل عقلی در صورت سوم هم جاری می شود زیرا قول عالم مشکوک الحجیه است و قول اعلم قطعی الحجیه و عقل می گوید اذا دار الامر بینهما باید قطعی الحجیه را اخذ کرد.

به تعبیر دیگر تقلید اعلم یقینا عند الله عذر می باشد ولی در تقلید از غیر اعلم به این علم پیدا نمی کنیم.

بنابراین از نظر حکم عقلی این مسئله با مسئله ی قبل یکسان بود. اما از جهت دیگری بین این دو مسئله فرق است و آن اینکه اطلاقات آیات سؤال و نفر هرچند شامل صورت مخالفت قول عالم با اعلم نیست اما صورتی که علم به مخالفت نداریم را شامل می شود. از این رو این آیات صورت سوم را شامل می شود.

ص: ۶۶۳

از این رو گفته شده است که در مسئله ی دوم مقتضی وجود ندارد ولی در مسئله ی سوم وجود دارد (مقتضی همان اطلاق آیات است.)

علاوه بر آیات، روایات ارجاعیه هم به همین گونه است. این روایات که می گوید به سراغ محمد بن مسلم و دیگران بروید ناظر به صورتی که علم به مخالفت داریم نیست ولی صورتی که علم به مخالفت نداریم را شامل می شود. از این رو اگر در منطقه ای عالم و اعلم وجود دارد و ما علم به مخالفت بین فتاوای آن دو نداریم و به عبارت دیگر شک در مخالفت داریم به نظر ما می شود از عالم هم تقلید کرد و مقتضی در تقلید از هر دو وجود دارد.

ان قلت: سیره ی عقلاء این بود که در مهام الامور این بود که به افضل مراجعه می کردند.

قلت: سیره هم مانند آیات و روایات است و در جایی است که بین عالم و اعلم به اختلاف داشته باشیم که در این صورت به اعلم مراجعه می کنند ولی اگر این علم نباشد سیره ای بر رجوع به اعلم وجود ندارد. اگر لازم باشد مردم در همه ی موارد به اعلم مراجعه کنند لازم می آید که مثلا تمام دکترهای غیر متخصص و مفضول بی کار باشند. و هکذا بین مهندس ها فقط به یک نفر مراجعه کنند و بقیه را کنار بگذارند.

حتی ائمه علیهم السلام هم افراد را به کسانی ارجاع می دانند که از آنها عالم تر هم بود ولی چون علم به اختلاف بین آنها نبود این کار بلا مانع بود.

ص: ۶۶۴

وجوب الفحص عن الاعلم:

این بحث در این است که آیا فحص از اعلم واجب است یا نه؟ از آنجا که در مسئله ی دوم قائل به تقلید از اعلم شدیم این بحث مطرح می شود فنقول:

ههنا صور اربع:

الصوره الاولی: عدم العلم بالتفاضل و الاختلاف. علم نداریم که در میان آنها عالم و عالمی وجود دارد یا اینکه همه عالم و در یک سطح هستند. همچنین علم به اختلاف بین آنها هم نداریم.

در این صورت تقلید از اعلم واجب نیست و فحص هم واجب نیست. علت آن این است که علم به برتری و اختلاف نداریم از این رو فحص معنا ندارد. فحص در جایی است که حکم منجزی در کار باشد و ما در این صورت علم به حکم منجز نداریم.

الصوره الثانیه: هم علم به برتری یکی بر دیگران داریم و هم علم به اختلاف در فتوا.

در این صورت واضح است که فحص واجب می باشد. در مبحث اشتغال در لزوم فحص و عدم آن خواندیم که فحص در شبهه ی بدویه لازم نیست ولی در اطراف علم اجمالی واجب است زیرا در اولی حکم منجز نیست ولی در اطراف علم اجمالی حکم منجز وجود دارد در نتیجه فحص هم واجب می باشد.

الصوره الثالثه: علم به برتری داریم اما علم به اختلاف فتوا در میان آنها نداریم.

این صورت همان صورت سومی است که در ابتدای بحث امروز مطرح کردیم و گفتیم تقلید از اعلم در آن واجب نیست از این رو پس فحص از اعلم هم واجب نمی باشد.

ص: ۶۶۵

الصوره الرابعه: علم به برتری نداریم اما علم به اختلاف نداریم.

در این صورت بعید نیست قائل به وجوب فحص شویم زیرا آن دو نفر که با هم اختلاف دارند اگر هر دو متساوی باشند تقلید از هر جایز است ولی اگر یکی از آنها اعلم باشد تقلید از آن واجب می باشد و چون واقع بین تساوی و برتری مردد است عقل می گوید باید فحص کنی تا به حکم منجز دست یابی.

مسئله: اگر کسی از مجتهد اعلم تقلید کرده است ولی متاسفانه به دلائلی اعلم، عالم شد و مجتهد عالم، اعلم شد آیا من باید به تقلید خودم باقی بمانم یا نه.

ههنا اقوال ثلاثه:

قول اول: به همان مجتهد اعلم که الان عالم شده است باقی باشد زیرا استصحاب می کنیم و می گوییم سابقا قول او حجت بود الان هم حجت است.

قول دوم: باید به عالم که الان اعلم شده است مراجعه کرد زیرا همان دلیلی که می گفت باید از اعلم تقلید کرد الان هم می گوید باید از اعلم تقلید کرد.

قول سوم: قائل به تخییر می شویم زیرا این از باب دوران امر بین المحذورین است یعنی نمی دانیم بقاء واجب است یا بقاء حرام است. در این حال مخیر هستیم.

نقول: ما قول دوم را انتخاب می کنیم زیرا دلیل اول به استصحاب روی می آورد و حال آنکه استصحاب در جایی است که دلیل اجتهادی در کار نباشد و حال آنکه دلیل اجتهادی وجود دارد.

سومی هم گفت این از باب دوران امر بین المحذورین است و ما می گوییم چنین نیست زیرا دلیل بر تقلید از اعلم وجود دارد. بنابراین باید به مجتهد اعلم جدید رجوع کرد.

ص: ۶۶۶

مطلب دیگر این است که آیا می توان به تبعیض در تقلید قائل شد یعنی از یک مجتهد در باب معاملات تقلید کنیم و از مجتهد دیگر در باب عبادات و از مجتهد سوم در مورد احوال شخصی مانند طلاق و عتاق و از مجتهد چهارمی در مورد احکام سیاسی اسلام مانند حقوق و دیات و غیره؟

نقول: مجتهدین الان با مجتهدین زمان سابق فرق دارد. مجتهدین سابق با این همه اختلافات فرهنگی و محیطی و وسائل گوناگون که هر یکی از آنها احتیاج به مطالعه دارد مواجه نبوده است. الان یک انسان نمی تواند در همه ی این مسائل اعلم باشد.

از اینها گذشته ذوق اجتهاد در عبادات و معاملات و سایر موارد مختلف است. در ابواب عبادات فرد باید روایات را ببیند، رجال سند را بشناسد و اموری از این قبیل ولی در باب معاملات نه احتیاج چندانی به رجال و درایه است و نه روایات بسیاری وجود دارد. از این رو فقیهی که به تمامی مبنای لازمه در همه ی این موارد قوی و اعلم باشد به سختی پیدا می شود از این رو بعید نیست که تبعیض در تقلید جایز باشد.

البته باید به مسئله ی دیگری هم توجه داشت و آن اینکه قدرت نظام با مراجع قائم است و اگر مرجع واحد باشد و همه متوجه او باشند او از نفوذ بیشتری برخوردار می شود. مثلا ـ زمان مرحوم بروجردی یک رای بیشتر نبود و شاه هم نمی توانست تخلف کند مثلا شاه می خواست تقسیم اراضی را اعمال کند و آیه الله بروجردی نامه ای به مرحوم بهبهانی نوشت که این کار خلاف شرع است.

بنابراین اگر ما در تقلید قائل به تبعیض شویم هم کار مجتهد کمتر می شود و هم ما در آن فصل از اعلم تقلید کرده ایم ولی این نکته را که ذکر کردیم هم باید در نظر گرفت که اگر یک مجتهد وجود باشد که مردم همه از او تقلید کنند او از نفوذ بیشتری برخوردار است.

اما تقلید از میت:

هم باید تقلید ابتدایی از میت و هم تقلید استدامه ای از او را بحث کنیم. هر چند امر اول اجماعی است که تقلید ابتدایی از میت جایز نیست مثلا کسی نمی تواند الان از شیخ انصاری تقلید کند. تقلید استدامه ای به این معنا است که بعد از فوت مجتهد به مجتهد حی مراجعه می کنیم و اگر او اجازه داد می توان از میتی که سابقا از او تقلید می کردیم کما فی السابق تقلید کنیم و این در واقع خود نوعی تقلید از حی است زیرا مجتهد حی به ما اجازه می دهد که در تقلید بر میت باقی باشیم.

تقلید بدوی از میت ۹۰/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقلید بدوی از میت

فصل فی تقلید المیت:

آخرین فصلی که صاحب کفایه دارد بحث تقلید میت است. تقلید میت گاه بدوی است و گاه استمراری:

تقلید بدوی از میت این است که انسان که بالغ می شود ابتداء از شیخ مفید مثلا تقلید کند. همان گونه که سنی ها از ابو حنیفه و شافعی و امثال او تقلید می کنند.

تقلید استمراری آن است که فرد از مجتهدی تقلید می کرد و او فوت کرد او بعد از فوت او به یک مجتهد حی مراجعه می کند و اگر او اجازه داد، مقلد به تقلید خود بر میت باقی می ماند.

ص: ۶۶۸

بحث امروز مربوط به تقلید بدوی از میت است.

اقوال علماء:

تا آنجا که ما بررسی کرده ایم، در میان علماء امامیه کسی این مسئله را قبل از علامه ی حلی (متولد ۶۴۸ و متوفای ۷۲۶) مطرح نکرده است ولی بعد از او این مسئله در کلمات اصحاب معنون شده است. به هر حال علامه در نهایه الاصول و تهذیب می فرماید: اقرب این است که تقلید ابتدایی از میت جایز نیست.

ظاهرا اقرب بودن در مقابل اهل سنت است یعنی اقرب در نظر ما و قریب در نظر غیر شیعه چنین است (نه اینکه در میان شیعه چند قول است تا اقرب قول به عدم جواز باشد.)

بعد از علامه ی حلی پسر خواهر او امین الدین (وفاتش حدود ۷۴۰ است) مؤلف کتاب منیه اللبیب فی شرح التهذیب قائل است به عدم جواز تقلید از میت است.

همچنین فخر المحققین پسر علامه در کتاب ایضاح القواعد قائل به عدم جواز شده است.

شهید اول هم در کتاب ذکری قائل به عدم جواز شده است.

بعد از او محقق ثانی (متوفای ۹۴۰) در شرح مقاصد قائل به عدم جواز شده است.

بعد از او شهید ثانی (متوفای ۹۶۶) در مسالک به عدم جواز فتوی داده است.

بعد از او فرزندش شیخ حسن صاحب معالم (متوفای ۱۰۱۵) در آخر کتابش به عدم جواز فتوی داده است.

بعد از ایشان هم مقدس اردبیلی و محقق سبزواری و مرحوم بهبانی همه این مسئله را عنوان کرده اند.

ص: ۶۶۹

شیخ انصاری از این اقوال استفاده می کند که از علامه به بعد اصولیون اجماع بر عدم جواز دارند.

ولی این اجماع مدرکی است زیرا میت رأی و قولی ندارد. این نوع اجماع هر چند مؤید است ولی نمی شود به آن استدلال کرد.

علاوه بر این، در مقابل اجماع اصولیون اخباری ها همه قائل به جواز تقلید از میت هستند. افراد چون محمد استرآبادی و صاحب وافیه، فیض کاشانی و دیگران قائل به جواز هستند.

بله آنها که می گویند تقلید از میت جایز است به این دلیل است که آنها اصل تقلید را منکر هستند و می گویند هر کس که الفاظ امام علیه السلام را نقل کند می توان از او تقلید کرد چه زنده باشد و یا مرحوم شده باشد. ملاک الفاظ امام است و بس و هر کس آن را نقل کند فرقی ندارد و باید به کلام امام علیه السلام عمل کرد.

ما هم به اخباریون می گوییم که آنها لفظا قائل به عدم جواز تقلید هستند ولی عملا آنها هم تقلید را قبول دارند زیرا همان اخباری که روایات امام علیه السلام را نقل می کند عام و خاص را می بیند و مطلق و مقید را می بیند و کارهایی از این قبیل که همان اجتهاد است را انجام می دهد و بعد برای مردم نقل می کند و این همان اجتهاد کردن و تقلید نمودن دیگران از آنها است.

نقول: بهترین دلیل برای عدم جواز تقلید از میت همان اصل عقلی است. اصل عقلی می گوید رأی هیچ کس بر دیگری حجت نیست مگر حکم خداوند و کسانی که خداوند قول آنها را نافذ قرار داده است. از تحت این اصل قول مجتهد حی خارج شده است اما تقلید میت چنین نیست زیرا شک داریم از تحت اصل در آمده است یا نه از این رو باید در مورد آن به اصل عمل کنیم. شیخ انصاری در رسائل می فرماید: (شک در حجیت نتیجه اش قطع به عدم حجیت می باشد.) در نتیجه در این مورد قطع به عدم حجیت از میت داریم.

(البته واضح است که این اصل، عقلی است نه عملی و ارتباطی به اصل برائت و ... ندارد. این اصل همان حکم عقل است.)

اما دلیل المجوزین:

اخباریون که قائل به جواز تقلید ابتدایی از میت هستند به آیه ی سؤال و نفر استدلال می کنند. قرآن می فرماید: (فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون) و فرقی ندارد اهل ذکر حی باشد و یا مرحوم شده باشد. یعنی اگر از اهل ذکر کتابی در دست باشد و خودش فوت کرده باشد همان انذار که در زمان حیات وجود داشت وجود دارد. هکذا در آیه ی نفر دلالت دارد که قول منذر حجت است چه زنده باشد و چه متوفی.

در میان اصولیون هم مرحوم میرزای قمی تقلید از میت را جایز می داند.

آیه الله خوئی به این استدلال اشکال کرده است و می فرماید: قرآن می فرماید: (و لینذروا قومهم) و این نشان می دهد که هم منذِر و هم منذَر زنده باشند و این دلیل بر تقلید از حی است نه دلیل بر تقلید از میت.

نقول: هر چند ظاهر آیه همان است که آیه الله خوئی می فرماید: ولی با الغاء خصوصیت می توان گفت: حیات منذِر خصوصیتی ندارد، آنی که ارزشمند است کلام و پیام انذار دهنده است. از این رو بین حی و میت فرقی نیست.

شاهد قول ما این است که در سوره ی انعام آیه ی ۱۹ می خوانیم: (قُلْ أَيُّ شَيْ ءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللَّهُ شَهيدٌ بَيْني وَ بَيْنَكُمْ وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ)عبارت (و من بلغ) نشان می دهد که انذار پیامبر اکرم (ص) هم برای حاضرین است و هم برای کسانی که بعد از وفات پیامبر هستند و تا روز قیامت پیام حضرت به آنها می رسد.

بله هر چند ما استدلال آیه الله خویی را نپذیرفتیم با این حال می گوییم استدلال اخباریون صحیح نیست و می گوییم اگر این اخبار اطلاق داشته باشد و هم حی را شامل شود و هم میت را این در جایی است که بین منذرین، اختلاف و تعارض نباشد و الا اگر تعارض باشد آیه از آن منصرف است و مخفی نیست که بین اقوال مراجع اختلاف فراوانی وجود دارد.

در اول تعادل و ترجیح خواندیم که ادله ی قول ثقه جایی را شامل می شود که قول او معارض نداشته باشد. شیخ انصاری در رسائل مثال می زند که فردی در مسیر از دو راننده راه بغداد را می پرسد و هر کدام یک مسیر جداگانه ای را به او معرفی می کنند. او در این حالت نمی تواند قول هیچ کدام را حجت بداند و به آن عمل کند.

دلیل دوم مجوزین تقلید از میت: سیره ی عقلاء

می گویند: سیره ی عقلاء بر این جاری است که علم و دانش را هم از حی می گیرند و هم از دانش. همه به کتب گذشتگان عمل می کنند و به آن عمل می کنند.

یلاحظ علیه: بین علوم و بین اخذ فتوا فرق است. در اخذ علم مشکلی نیست زیرا در آن مؤاخذه ای وجود ندارد و من حتی می توانم علم را از نصرانی هم اخذ کند و از حی و یا میت و اگر خلاف واقع باشد مسئولیتی به گردن من نیست زیرا با اخذ علم فقط در صدد این هستم که دانش خود را بالا ببرم ولی در احکام، مسئله فرق می کند. زیرا من می خواهم با فراگیری احکام در نزد خداوند معذور باشم و نمی دانم آیا با اخذ قول میت می توانم این عذر را تحصیل کنم یا نه.

ص: ۶۷۲

دلیل سوم مجوزین: استصحاب جواز

محقق خراسانی در بحث تقلید از میت از همین جا شروع کرده است و مسائل قبلی را ذکر نکرده است.

استدلال به این گونه است که قول رای شیخ طوسی در حال حیاتش برای مردم حجت بود و بعد از فوت او شک داریم که قول او هنوز حجت است یا نه در این حال استصحاب، بقاء حجیت او را ثابت می کند.

صاحب کفایه در جوای می گوید: رأی و حکم، به حیات فرد قائم است زیرا رأی به معنای فکر و اندیشه و تصدیق است و همه قائم به فردی است که حی باشد و هنگامی که فرد از دنیا می رود دیگر رأیی ندارد. به عبارت دیگر استصحاب در اینجا جاری نمی شود زیرا موضوع دیگر باقی نیست.

مطلب دیگری که باید روی آن فکر کرد این است که آیا ما قائل به نفس مجرد نیستیم؟ زیرا انسان در این بدن خلاصه نمی شود و ما اعتقاد داریم این بدن لباس است و واقعیت هر انسان روح و روان مجرد انسان است و تمام علوم ما در روان مجرد محفوظ است و علماء هم در روز قیامت عالم محشور می شوند و تقوا و ایمان آنها با آنها باقی است. از این رو آیا صحیح است بگوییم که مجتهد وقتی از دنیا می رود علم و رای و ایمان و ... همه از بین می رود؟

تقلید ابتدایی از میت ۹۰/۰۳/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقلید ابتدایی از میت

در جلسه ی قبل تا حدودی بحث تقلید میت را مطرح کردیم و گفتیم عقل می گوید تقلید از حی مقطوع الحجیه است ولی تقلید از میت مشکوک الحجیه می باشد از این رو امر بین مقطوع و مشکوک الحجیه دایر است و عقل حکم به اخذ مقطوع الحجیه می کند.

ص: ۶۷۳

به عبارت دیگر رأی هیچ کس در حق دیگری حجت نیست مگر حکم خداوند. از این کلی رأی مجتهد حی استثناء شده است اما مرجع میت تحت همان اصل باقی می ماند.

اما دلائل کسانی که قائل به جواز تقلید از میت می باشند:

اطلاقات آیات و روایات: این دسته می گویند آیاتی مانند: (فاسئلوا اهل الذکر) مقید به حی نیست همچنین آیه ی (فلینذروا قومهم)

جواب آن را در جلسه ی قبل مطرح کردیم و گفتیم این آیات و روایات در جایی است که بین منذرها اختلاف نباشد و واضح

است بین مراجع اختلاف بسیاری وجود دارد.

الدلیل الثانی: الاستصحاب

این استصحاب به چند صورت تقریر شده است و همه ی آنها به یک اصل بر می گردد.

تقریر اول: رجوع به مرجع میت در زمان حیاتش جایز بود و بعد از فوت او نمی دانیم رجوع به او جایز است یا نه اصل جواز است. (در این تقریر عنایت به مجتهد است)

تقریر دوم: من که تقلید می کنم اگر در زمان او موجود بودم می توانستم از او تقلید کنم حال که بعدا به وجود آمدم همان جواز اخذ را استصحاب می کنم. (در این تقریر عنایت به مقلد است.)

تقریر سوم: سابقا فتوای مجتهد حجت بود و الآن هم اصل بر حجتیت فتوای اوست (در این تقریر عنایت به فتوا است)

تقریر چهارم: سابقا حکم ظاهری همان بود که مجتهد در زمان حیاتش فرموده بود و الآن همان حکم ظاهری را استصحاب می کنیم. (در این تقریر عنایت به حکم ظاهری است.)

خلاصه ی هر چهار تقریر این است که بگوییم: سابقا قول مجتهد حجت بود و الآن هم همان را استصحاب می کنیم.

اشکال شده است که در استصحاب یقین به حدوث و شک در بقاء باید وجود داشته باشد و حال آنکه در استصحاب ها فوق هر دو رکن وجود ندارد.

اما یقین به حدوث نیست زیرا می گویید قول مجتهد در زمان حیاتش حجت بود. ما می پرسیم این قضیه، تعلیقی است یا تنجیزی. اگر تعلیقی باشد شرطش این است که ما در زمان آن مجتهد (مانند شیخ مفید) موجود باشیم زیرا قضایا تا وجود پیدا نکند منجز نمی شود. اگر هم بگویید این قضیه هم منجز است (در خصوص موجودین) و هم معلق است (در مورد غیر موجودین به شرط وجود) این همان استصحاب تعلیقی است که در آن اگر معلق علیه (شرط) امر عقلی باشد علماء قائل به عدم حجیت آن هستند. در اینجا عقل می گوید تا وجودی نباشد حکم در مورد کسی منجز نیست. (البته این مورد با استصحاب تعلیقی مانند العصیر العنبی اذا غلی یحرم اشتباه نشود چرا که استصحاب در این موردحجت است.)

خلاصه اینکه من هیچ زمان در تحت پوشش حجیت قول مفید نبودم تا یقین به حدوث حاصل باشد تا بعد در بقاء شک کنیم.

یلاحظ علیه: همه ی ما روزی در تحت پوشش حجیت قول مفید بودیم:

جواب نقضی: قرآن مجید می فرماید: (و الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا) حال من شک دارم این آیه منسوخ شده است یا نه. همه ی علماء می گویند ما این آیه را استصحاب می کنیم و حال آنکه اشکالی که مستشکل بیان کرده است در مورد این آیه نیز مطرح است و آن اینکه اگر این آیه من را شامل شود منجزا در جواب می گویم که من زمان نزول آیه نبودم و اگر مراد تعلیقا باشد (یعنی به شرط وجود) می گویم استصحاب تعلیقی در این مورد باطل است. بنابراین اگر اشکال مستشکل صحیح باشد باید تمام استصحاب های حکمیه را کنار بگذاریم.

جواب حلی: اینکه قول مفید در حق هر مکلف حجت است به نحو قضایای حقیقه است. قضایای حقیقه قضایایی است که تدریجا وجود پیدا می کند و حکم هم برای آنها حجت می شود. در این موارد حکم روی مکلف رفته است و هر زمان که مکلفی باشد حکم در مورد او حجت است.

ما در این موارد حکم جزئی را استصحاب نمی کنیم بلکه حکم کلی را استصحاب می کنیم و می گوییم قول مفید بر هر مکلفی حجت است همانطور که حج برای هر مستطیعی حجت است.

بله اگر حکم جزئی را استصحاب می کردیم این سؤال مطرح می شد که منجز است یا معلق و همان اشکال سابق مطرح می شد ولی در استصحاب حکم کلی این مشکل وجود ندارد.

اما اشکال دومی که مستشکل بیان کرده است و گفته است استصحاب مزبور شک در بقاء ندارد: قول و فتوای شیخ مفید قائم به خود مفید و قائم به حیات اوست و وقتی او از دنیا رفت حکم و قول او هم از بین رفته است از این رو یقین به عدم بقاء داریم نه شک در بقاء.

یلاحظ علیه: موضوعات بر دو قسم است:

گاه موضوعاتی است که حکم در آن قائم به موضوع است و اگر موضوع برود حکم هم می رود. مانند حکم حرمت در (لا تشرب الخمر). ما دامی که خمر موجود است شرب آن حرام است و وقتی خمریت از بین رفت و سرکه شد حرمت هم از بین می رود.

ولی گاه موضوعاتی است که وجود موضوع حدوثا کافی است که حکم بار شود هر چند بقاء موضوع نباشد. مانند (السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما) سرقت فقط یک لحظه است و همان موجب می شود که حتی اگر دو سال هم بگذرد حکم قطع ید اجرا شود. همچنین در (لا تصل خلف المحدود) یعنی کسی که حد بر او جاری شده است نباید پشت سرش نماز خواند. در این حالت محدود کسی است که یک بار حد بر او جاری شده است اما تا آخر عمر نباید پشت سر او نماز خواند.

ما نحن فیه از قبیل قسم دوم است زیرا جزم المفید یوما بالمسئله موجب می شود که حکم تا آخر باقی باشد هر چند خودش دیگر در قید حیات نباشد.

مثلا زراره یک روایت را جزما از امام علیه السلام نقل می کند و بعد فوت می کند. واضح است که قول او تا روز قیامت بر ما حجت است.

خلاصه اینکه آنچه موجب حجیت قول مفید است ظن و رأی نیست بلکه جزم او به این است که آن، حکم خداوند است و به بیان دیگر یقین که پیدا کرد مثلا غساله پاک است قول او به واقع طریقیت دارد و واقع بر ما حجت است.

ان قلت: در سه مورد تقلید باطل می شود:

مجتهد تبدل رأی پیدا کند. مجتهد دچار نسیان شود. مجتهد دچار جنون شود.

از این رو میزان رأی و حکم است نه یک آن جزم به واقع پیدا کردن.

قلت: اما در مورد اول نمی توان از حکم اول او تقلید کرد زیرا فتوای مجتهد طریق است ما دامی که طریق بر خلاف نباشد و در موردی که حکم او عوض شده است واضح است که حکم اول دیگر طریقیت ندارد.

اما در نسیان و جنون برای این است که مقام رهبری مقام رفیعی است و نباید ناسی یا مجنون باشد. خلاصه اینکه اگر در این دو مورد اگر تقلید از او جایز نیست به این دلیل نیست که رأی و حکمی برای او نیست.

تا به اینجا به نظر ما مشکلی در استصحاب نیست.

بـا این حـال اجماع قائم شـده است که تقلیـد ابتـدایی از میت باطل است حتی سیره هم بر آن جاری شـده است از این رو باید استصحاب مزبور را کنار بگذاریم.

مضافا بر اینکه تقلید ابتدایی از میت آثار بدی دارد زیرا اول فقه از پویایی می افتد. اگر می بینیم فقه شیعه پویا بوده است علت آن این بود که همه همواره از مرجع حی تقلید می کردند و مجتهدها هم هر لحظه خود را موظف می دیدند احکام را استنباط کننـد. اگر قرار بود همواره از همان علماء قـدیم تقلید کنند، فقه از پویایی می افتاد. فقه اهل سـنت تا قرن ۶۶۶ پویا بود ولی از آن به بعـد همه ی مـذاهب را الغـاء کردنـد و به چهار مـذهب بسـنده کردنـد و فقه ایشان دچار رکود شـد. الآن دوباره در فکر افتادند باب اجتهاد را باز کنند.

همچنین مقتضـیات زمان در هر زمان فرق می کنـد و اگر قرار بود از مجتهد میت تقلید کنیم او از مقتضـیات امروز با خبر نبود. مثلا بیع دم در زمان معصوم منفعت محلله نداشـته است ولی الآن دارد. اگر قرار بود از مراجع سابق تقلیـد کنیم او فقط حکم به حرمت بیع دم می کرد و از منفعت های امروز بی خبر بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به تقلید استمراری از میت می پردازیم.

بقاء بر میت ۹۰/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بقاء بر میت

در جلسه ی قبل تقلید ابتدایی از میت را بحث کردیم و به این نتیجه رسـیدیم که جایز نیست. امروز در مورد بقاء بر میت بحث می کنیم. این بحث در کتب فقهی و اصولی سابقه ای نـدارد و از زمان صاحب جواهر به بعـد تا حدی مطرح شده است. به هر حال بحث در این است که اگر کسـی از مجتهدی تقلید کند و بعد آن مجتهد از دنیا برود آیا مقلد می تواند همچنان در تقلید از او باقی بماند یا نه.

ص: ۶۷۸

سابقین این امر را مجاز نمی دانسـتند ولی متاخرین و متعاصـرین همه قائل به جواز هستند. حتی مرحوم آیه الله خوئی قائل است که اگر میت از حی اعلم است بقاء بر او واجب است.

از آنجـا که این مسـئله در میـان قـدماء مطرح نبـوده است دیگر به بررسـی اقـوال نمی پردازیم. همچنین نمی تـوانیم بگـوییم که ممکن است ادله ای به دست قدماء رسیده باشد که به دست ما نرسیده است. از این باید مسئله را مطابق قواعد بررسی کنیم.

اما از نظر قواعـد عقلی بقاء بر میتماننـد تقلید ابتدایی از میت است و جایز نمیباشد. عقل میگوید: قول هیچ کس در مورد فرد دیگر حجت نیست الا ما خرج بالـدلیل. تقلیـد از حی خرج بالـدلیل ولی تقلیـد میت چه ابتدایی باشد چه بقائی تحت این اصـل

باقی است. اما از آنجا که دلیل عقلی تا آنجا حجت است که دلیلی از شرع بر خلاف آن نباشد، باید شرع را بررسی کنیم تا ببینیم دلیلی بر خلاف دلیل عقل وجود دارد یا نه.

دلیل اول شرع: روایات ارجاعیه

امام علیه السلام سائلین را به افرادی مانند یونس بن عبد الرحمان، اسدی و زکریا بن آدم ارجاع داده است. سائلین هم رفتند و مسائل را از آنها پرسیدند. بعد از مدتی آن افراد فوت کردند، در این حال هرگز سائل به ذهنش خطور نمی کرد که قول آنها تا زمانی حجت بود که زنده باشند و وقتی که فوت کردند دیگر قولشان حجت نیست. بر این اساس در هیچ روایتی نمی بینیم که مراجعه کنندگان تا زمانی که آن افراد زنده بودند احکام را از آنها اخذ می کردند. همچنین امام علیه السلام هم ارجاع آنها را مقید به حیات آنها نکرده است.

ص: ۶۷۹

ان قلت: آنهایی که امام به ایشان ارجاع می داد فقط راوی بودند نه مجتهد.

قلت: آنها علاوه بر راوی روایات مجتهد هم بودند و عام و خاص و مطلق و مقید و امثال آن را می شناختند.

دلیل دوم: صاحب کفایه این دلیل را ذکر کرده است و سعی در ابطال آن دارد و آن عبارت است از استصحاب حجیت مرجع پیشین.

صاحب کفایه قائل است در استصحاب، هم علم به حدوث شرط است و هم شک در بقاء (عین همان اشکالی که ایشان در تقریر استصحاب در تقلید ابتدایی مطرح کرده بود)

صاحب کفایه ابتدا می پرسد که مراد شما از مستصحب چیست؟ در جواب می فرماید: سه نوع مستصحب قابل تصور است:

جواز الرجوع الی المجتهد السابق (جواز التقلید منه) احکام او را استصحاب می کنیم یعنی در رساله ی او نوشته است غساله نجس است و همان را استصحاب می کنیم. مستصحب حجیت قول است یعنی قول او سابق حجت بود الآن هم حجت است.

بعد صاحب کفایه می فرماید: هیچ یک از اینها قابل استصحاب نیست.

اما استصحاب جواز الرجوع الی المجتهد الذی مات صحیح نیست زیرا این حکم از عقل است چون عقل می گوید: انسان یا باید مجتهد باشد و یا محتاط و یا مقلد. مستصحب باید حکم شرعی باشد و حال آنکه در این قسم مستصحب حکم عقل است.

اما استصحاب احکام مجتهدی که فوت کرده است نیز صحیح نیست زیرا احکام مجتهد احکام واقعیه نیست. حتی احکام شرعیه هم نیست بلکه واقعیت این است که احکام او اگر مطابق واقع باشد همان واقع حجت است و اگر مخالف واقع باشد عذر می باشد و فی نفسه ارزشی ندارد. (زیرا ما قائل به تصویب نیستیم تا بگوییم اگر مجتهد فتوا داد مماثل آن هم جعل می شود در نتیجه یقین به حکم سابق وجود ندارد.) از این رو فتوای مجتهد مسبب جعل مماثل نیست تا یقین به حکم سابق وجود داشته باشد. بنابراین در این استصحاب یقین سابق وجود ندارد و استصحاب جاری نیست.

اما استصحاب حجیت قول مجتهد هم مواجه با همان اشکالی است که در سابق بیان کردیم. معنای حجیت این است که اگر قول مجتهد مصیب باید منجز است و الا عذر می باشد. مشابه حکم مجتهد، حکم مماثلی در لوح محفوظ نوشته نمی شود تا یقین به حکم او باشد تا بتوان آن را استصحاب کرد.

تم تقریر ما افاده صاحب الکفایه

یلاحظ علیه: ما قائل هستیم که رجوع به مجتهد از باب قسم سوم است یعنی رجوع به مجتهد از باب حجیت است و مستصحب ما حجیت قول مجتهد است ولی اشکال محقق خراسانی را صحیح نمی دانیم. به نظر ما هر چند حجیت قول مجتهد به معنای جعل قول مماثل نیست ولی استصحاب حجیت را صحیح می دانیم و می گوییم این کلام نا تمام است که می گویند یشترط فی المستصحب اما این یکون حکما شرعیا او یکون موضوعا لحکم شرعی. ما می گوییم: علاوه بر آن باید اضافه کرد: او یکون التعبد به صحیحا. یعنی وقتی مجتهد فوت کرد شارع می تواند من را متعبد کند که قول مجتهد متوفی حجت است. همین که این تعبد لغو نیست و اثر شرعی دارد کافی است که بتوان آن را استصحاب کرد. بنابراین به قول مجتهد متوفی عمل می کنم، اگر صحیح بود منجز است و اگر مخالف بود عذر می باشد.

آنچه در بقاء بر میت شرط است: بعضی گفته اند تعاصر (هم عصر بودن با امام علیه السلام) شرط است.

بعضی هم گفته اند صرف معاصرت کافی نیست بلکه باید التزام داشته باشید که به احکام او عمل کنیم. (یعنی همین که رساله ی مجتهد را خریدم و خانه آوردم و ملتزم شدم به فتوای او عمل کنم کافی است که بعد از فوتش هم از او تقلید کنم)

ص: ۶۸۱

بعضی گفته اند تعلم فتوای مجتهد هم لازم است (بعد از خرید رساله باید فتاوای او را فرا بگیرم تا بتوانم بعد از وفات، از او تقلید کنم)

بعضی اضافه کرده اند که عمل به فتوای مجتهد هم باید وجود داشته باشد.

نقول: شرط اول مانند تقلید ابتدایی است که به آن قائل نیستیم.

شرط دوم هم شبیه تقلید ابتدایی است.

اما شرط سوم به نظر ما در بقاء کافی است زیرا این دیگر از باب تقلید ابتدایی نیست.

اما شرط چهارم، صرف احتیاط است که عمل به آن ضرورت ندارد.

و من هنا یعلم: در بحث تقلید گفتیم معنای تقلید در این مسئله مؤثر نیست. یعنی چه تقلید به معنای التزام باشد و چه تعلم و یا به معنای عملی که به رأی مجتهد مستند باشد در هر حال معنای تقلید تاثیری در این مسئله ندارد. تقلید به هر معنا که باشد مهم نیست ما در این مسئله در مقام این هستیم که بقاء را از تقلید ابتدایی جدا کنیم. اگر تقلید صرف معاصرت و یا صرف التزام باشد این همانند تقلید ابتدایی می شود ولی فراگیری آن و التزام به عمل در آن هرگز به معنای تقلید ابتدایی نیست و روایات ارجاعیه و استصحاب حجیت دلیل است که بقاء بر تقلید از میت جایز است.

البته مسائل دیگری هم در بحث تقلید وجود دارد که می توان به کتاب الرسائل الاربع مراجعه کرد.

با این بحث دوره ی ششم اصول ما به پایان رسیده است.

دو مسئله طرح می کنیم تا در ایام تعطیلی مورد بررسی قرار گیرد:

المسئله الاولی: آیا دلیل خیارات چهارده گانه لا ضرر است یا هر خیاری دلیل مستقلی دارد. (برای این کار باید هر چهارده خیار را بررسی کرد)

المسئله الثانیه: هل غسل الجمعه یکفی عن الوضوء او لا؟ همچنین آیا هر غسل مستحبی از وضو کافی است یا نه؟

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹